الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة وهران
Université d'Oran 1
أحمد بن بلة
www.univ-oran.dz

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية
قسم أصول الدين

أزمة الحداثة وإشكالية الدين والسياسة
"العلمانية الغربية نموذجا "

أطروحة مقدمة لاستكمال متطلبات درجة الدكتوراه ل.م.د. ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، شعبة العلوم الإسلامية، أصول الدين.

تخصص: مقارنة الأديان

إعداد الطالب:

نبيل دردار.

لجنة المناقشة:

أد. هواري يوسي	جامعة أحمد بن بلة وهران 1	رئيسا
أد. أمينة رابح	جامعة أحمد بن بلة وهران 1	مشرفة
أد. عبد القادر بوعرفة	جامعة محمد بن أحمد وهران 2	مناقشا
أد. حبيب صافي	المركز الجامعي صالحي أحمد النعامة	مناقشا
د. رابح بوترفاس	جامعة أحمد بن بلة وهران 1	مناقشا

السنة الجامعية: 2022 / 2023

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى الوالدين الكريمين وكل أفراد أسرتي كل باسمه وإلى جميع الأساتذة والمشايخ الذين تتلمذنا على أيديهم وإلى جميع أصدقائي وزملائي وكل من ساهم في هذا العمل سواء من قريب أو بعيد.

شكر وتقدير

بعد شكر المولى عز وجل وحمده سبحانه على أن وفقنا لإتمام هذا العمل المتواضع

نتقدم بجزيل الشكر إلى كل من المشرفة د أمينة رابح التي لم تبخل علي بتوجيهاتها ونصائحها العلمية والأكاديمية القيمة.

ولجنة المناقشة التي قبلت مناقشة هذه الأطروحة، وتثمينها بملاحظاتهم القيمة.

كما أتوجه بالشكر الخالص إلى أستاذي وشيخي مختار الأخضر الطيباوي الذي لم يخل هذا العمل من إسهاماته العلمية القيمة بالإضافة إلى توجيهه لنا إلى أهم المصادر والمراجع الأصلية (الفرنسية بالخصوص)...

وإلى د. دافيد فاتسلافيك الذي طالما أرشدني إلى أهم المصادر والمراجع المتعلقة بالموضوع، مختصرا علي طريق البحث، وقد كان مشرفا علي طيلة فترة مكوثي بجامعة "مزاريك" بالتشيك.

وإلى أستاذة اللغة العربية إكرام قادي، التي ساهمت في هذا العمل من خلال التدقيق اللغوي.

وإلى كل من ساعدني في جمع المادة العلمية.

كما أتقدم بالشكر إلى أساتذتي وزملائي الذين ثمنوا هذا البحث بملاحظاتهم العلمية القيمة.

الملخص:

تعمل هذه الأطروحة على البحث في موضوع الدين وعلاقته بالعلمانية الغربية في بعدها التاريخي والاجتماعي والسياسي وتأسيسها على النسق الفلسفي، من خلال الكشف عن طبيعة الدين ضمن البيئة الغربية، وطبيعة الحداثة السياسية أي في بعدها العلماني الغربي، وكيف يرتبط هذان المفهومان بالصراعات المعاصرة حول الحدود الصحيحة بين الدين والسياسة والمجتمع. بالإضافة إلى أهم التغيرات الطارئة على البراديغم العلماني في تفاعلاته مع الدين، خاصة في ظل ما يعرف اليوم بالانبعاث الديني ضمن بما بعد العلمانية، وما بعد الإنسانية أو كما يسميها البعض الإنسانية الفائقة.

Abstract :

This dissertation undertakes a comprehensive examination of the interplay between religion and Western secularism, encompassing historical, social, and political dimensions. It seeks to ground this exploration within a philosophical framework, elucidating the inherent nature of religion in the Western context and the essence of political modernism as manifested in the Western secular paradigm. Central to this inquiry is an analysis of the ongoing debates concerning the appropriate demarcations among religion, politics, and society. Furthermore, this study delves into the significant shifts observed in the secular paradigm as it engages with religious phenomena, particularly in the context of the so-called religious resurgence in PostSecular and TransHumanist discourses.

مقدمة

في سجلات التاريخ البشري، لا نكاد نجد أي ظاهرة أو مؤسسة أو مسعى اجتماعي إنساني، يتمتع بعراقة تاريخية، أو تنوع في الشكل والمضمون، كما يتمتع به الدين عند الإنسان كأفراد وجماعات، فهو أحد أهم المسائل المكونة لثقافة الإنسان عبر تاريخه، من خلال امداده بالرؤى الأنطولوجية والابستيمولوجية حول هذا العالم والوجود ككل ونظم العيش فيه، فهو يعتبر أهم مساهم في رسم حدود الشخصية الإنسانية على الصعيد الثقافي والنفسي والاجتماعي والسياسي وغيرها من الأصعدة على المستوى الفردي والاجتماعي.

وبالنظر إلى التاريخ الغربي، فإن الفحص الأكاديمي للروايات التاريخية الغربية، يكشف لنا أن الدين كان ولايزال يشكل أهم نقاط الجدل داخل بنية النسيج الاجتماعي والسياسي للحضارة الغربية، وقد تجلت هذه الأهمية بشكل خاص في العقود الأخيرة، حيث تم فحص واستكشاف مسارات التعددية الدينية على نطاق واسع في المجالات السياسية وكذلك في العلوم الاجتماعية والفلسفية. ومن المؤكد أن مثل هذا الاهتمام تعززه بعض الأحداث والتغيرات الاجتماعية التي شهدها الغرب خاصة تلك المتعلقة بعمليتي التحديث والعلمنة، بالإضافة إلى كونه متجذرا بعمق في الأسس المجتمعية الممتدة تاريخيا، وقد تم الإعلان عن هذا الاهتمام الكبير في كتابات وأبحاث الفلاسفة وعلماء الاجتماع طيلة العقود الأخيرة. كما أدت تدفقات الهجرة إلى تغيير عميق في الخارطة الدينية من خلال تغيرات التوزيع الجغرافي للمجموعات الدينية، مما أدى إلى تعطيل التجانس المفترض للمجتمعات المتخيلة (الغربية) لصالح أنماط جديدة من التنوع، هذه التحولات المستمرة المتمثلة في عمليات إعادة التوطين والاختلافات المتعددة في المعتقدات والانتماءات الدينية أصبحت تشكل بؤرة صراعات ونقاشات لا حصر لها.

فمن خلال هذا نلاحظ أن الدين يبرز كأحد أهم أهم الإشكالات والتحديات المطروحة أمام مشروع الحداثة الغربي في إطاره العلماني، فقد كان التفاعل بين الدين والحداثة محفوفا بالتعقيدات واتسمت العلاقة بالاضطراب منذ النشأة الأولى لبراديغم الحداثة، خاصة بعد أن باتت المؤسسات والمنظومات الدينية في الآونة الأخيرة ترفض الأدوار الهامشية والخاصة التي حددتها وأسندتها إليها النظريات العلمانية.

الإشكالية:

من خلال التوطئة أعلاه ومن أجل فهم أكبر لأطروحة الحداثة في شقها العلماني الغربي المتعلقة بالدين، ولدفع البحث بدقة أكثر منهجية، وكشف مختلف التحولات التي مر بها البراديغم العلماني الغربي خلال تفاعله مع الدين، رأينا أنه من الأنسب أن نصوغ ما يثيره البحث من إشكالية على ضربين، إشكالية رئيسية جامعة، وإشكاليات فرعية موضحة ناتجة عن الإشكالية الرئيسية، تجمع بدورها بين متغيرات البحث.

الإشكالية الرئيسية:

ما هي المرتكزات التكوينية والمتغيرات الطارئة التي قامت بتشكيل وصياغة البراديغم العلماني منذ النشأة إلى العصر الحالي خلال تفاعلاته مع الدين في العالم الغربي ؟

الإشكاليات الفرعية:

ما هي الأسس الفلسفية والتاريخية والاجتماعية التي قامت بتشكيل مفهوم الدين في العالم الغربي ؟

وما هي الأسس والنظريات التي ارتكز عليها البراديغم الحداثي في العالم الغربي ومن ثم العلمانية ؟

وما مدى صدق نبوءة العلمانية حول غروب الدين في المجتمع العلماني وفي العالم ككل؟

وما هي حقيقة وطبيعة عودة الدين في المجتمع ما بعد العلماني ؟

وما هي السمات المميزة للدين في العالم الغربي المعاصر ؟

أهمية الموضوع وأسباب اختياره :

تكمن أهمية الموضوع في النتائج العديدة التي تصدر عن المشكلات التي تفرزها الظاهرة العلمانية في ما يتعلق بالدين، وانعكاساتها على المستويين، الواقع المعيش، والفكري النظري.

كما علينا أن نؤكد أن طرح مثل هذه القضايا المتعلقة بالعلمانية والدين لا تدخل في دائرة الترف الفكري ولا هي مجرد نزوة تأملية تعن لبعض المثقفين والمفكرين ممن تستهويهم التعقيدات الاصطلاحية والنظرية، فقد باتت هذه القضايا تفرض نفسها على جميع أنسجة المجتمعات العربية والإسلامية ناهيك عن المجتمعات الغربية، فقد أصبحت من أهم ما يواجهه العالم العربي والإسلامي بل والعالم أجمع، لاسيما أن الفكر العربي لا يزال يجتر مقولات العلمانية كما قدمها الفكر الغربي خاصة في عصر الأنوار، في المقابل يتحدث الفكر الغربي اليوم عن ما بعد العلمانية ودين الإنسانوية وينظر لها في مجتمع المابعديات (مابعد الحداثة وبعد مابعد الحداثة)، كما أن التأثير لم يعد يطال الجانب الفكري لبعض المنظرين فقط، بل تم إنزاله للساحة الاجتماعية من خلال وسائط خاصة، فصار يساهم في تشكيل الوعي الجمعي للمجتمعات العربية والإسلامية ككل.

ولهذا أردنا أن تقوم هذه الدراسة باستقصاء المفاهيم والإشكالات التي تثيرها هذه القضايا في البيئة الأصلية لها وأن تكون جزءًا من دراسات مستقبلية تستقصي الموضوع في بيئتنا العربية والإسلامية، كما أنه من الملاحظ أن مفاهيم هذه القضايا قد شابتها عدة دلالات وتناقضات، وإهمالها قد يؤدي إلى مزيد من الإفقار المفاهيمي بحيث نفقد في هذه الحالة ذاكرة التاريخ المعقد المتراكم ضمن المفهوم، ونجد أنفسنا بدون فئات تصنيفية ملائمة لمسح هذا التاريخ وفهمه.

حدود البحث:

هذه الدراسة هي بشكل خاص دراسة متمحورة حول الغرب بمفهومه الثقافي والاجتماعي والحضاري، سواءً من جهة الحالات الخاصة التي اختيرت للبحث، أو من جهة المنظور المعياري الذي يرشد البحث.

صعوبات البحث:

تكمن صعوبة البحث بالدرجة الأولى في كونه دراسة لظاهرة مركبة تتسم بالتعقيد الشديد، من خلال ارتباطها بسياقات مختلفة. كما أنها تنتمي لبيئة مختلفة وبعيدة عنا كل البعد، فهي تحتاج لمعالجتها قدر كبيرا من الاطلاع على تركيبة البيئة التاريخية والاجتماعية والسياسية، ولا يتم هذا إلا من خلال معالجة المصادر الأصلية بلغتها الأصلية المتاحة لنا (الإنجليزية والفرنسية).

بالإضافة إلى ضيق الوقت الذي يتطلبه مسار التكوين، ومحدودية المعرفة والمراجع، خاصة وأن المراجع التي درست هذه المواضيع شحيحة، ناهيك عن انعدام توفر المراجع والمصادر الأجنبية الأصلية، ما دفعنا إلى السفر للبيئة الأصلية المتاحة لنا (أوروبا الوسطى –التشيك–) والمكوث لمدة لا تقل عن نصف سنة في جامعة "مزاريك" لدراسة الموضوع تحت إشراف أحد الأساتذة المتمرسين في الموضوع، والتنقل عبر مختلف المناطق الأوروبية المتاحة، بغية معاينة الموضوع ميدانيا، والاستفادة من الخدمات المكتبية قدر المستطاع والتي وفرت لنا كما زاخرا من المصادر الأصلية.

منهج البحث:

من الناحية العلمية استخدمنا في هذا البحث عدة مناهج منها: المنهج الوصفي، التاريخي، الاستقرائي، التحليلي حيث سنقوم بتحديد مفهوم الغرب وتوصيف الظاهرة الدينية في العالم الغربي عبر تاريخها، ونحاول اكتشاف أهم العناصر التي ساهمت في تكوين الشخصية الدينية الغربية، بالإضافة إلى تفاعلات المؤسسات الدينية الغربية مع المجتمع ونتائج ذلك التفاعل.

كما سنحاول تتبع تشكل البراديغم الحداثي وتطورات العلمانية واستقرائها من الناحية النظرية والتطبيقية، وتحليل الأسباب والدوافع المؤدية لتلك النتائج، من خلال تحديد اللبنات الأساسية، إذا جاز التعبير، لعمليات التفكير المجتمعي الرئيسية فيما يتعلق بموضوعنا، باستخدام واحدة من أهم الطرق للقيام بذلك ألا وهي فهم "الحاملات الأولية" لأي تغيير في الوعي الاجتماعي، أي الناقلون الأساسيون، وهم المؤسسات ومفكريها والممارسات المسؤولة بشكل مباشر عن التأثير على طريقة تفكير الناس وتغييرها. كما سنقوم بتحليل ومناقشة

المقولات العلمانية الخاصة بمستقبل الدين في الغرب والعالم أجمع وتتبع مدى صدق تلك التنبؤات من خلال الأعمال الخاصة بعلم الاجتماع الديني.

سنعتمد في هذا البحث قدر المستطاع على المصادر الأصلية الغربية (المكتوبة باللغتين الإنجليزية والفرنسية) الخاصة بالفلسفة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، القديمة منها والحديثة، حيث سنعمد على استقراء كتابات الفلاسفة المنظرين للحداثة والعلمانية بالخصوص، وعلى كتابات الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع الذين حاولوا فهم الظاهرة العلمانية.

ثم كتابات الفلاسفة وعلماء الاجتماع المعاصرين الذين قاموا بتحليل الظواهر المعاصرة الخاصة بتفاعلات الدين والعلمانية داخل الفضاء العام الغربي.

أما من الناحية الشكلية فقد اعتمدنا خلال هذا البحث على المنهجية الدولية IMR&D في العرض، بحيث قمنا بعرض المقدمة ومن ثم المنهج المتبع خلال البحث، ثم أهم النتائج، بعدها مباشرة يتم الولوج إلى المناقشة التفصيلية.

أما فيما يتعلق بطريقة التهميش فسنعتمد على الطريقة المعاصرة المتبعة حاليا في معظم البحوث الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وهي APA، حيث يتم التهميش داخل المتن والاقتصار في عرض المصدر على ذكر اسم المؤلف وتاريخ النشر والصفحة إن كان الاقتباس من صفحة بعينها، مع عرض قائمة المصادر والمراجع مفصلة وكاملة في نهاية البحث.

هيكل البحث:

الأمر الذي دفعنا لتقسيم البحث كالآتي هو مراعاتنا للبعد الكرونولوجي للموضوع، وقد قمنا بتقسيم خطة البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول، فصل مفاهيمي، وفصلين للمناقشة التفصيلية، وكل فصل من الفصلين الأخيرين يحتوي على ثلاثة عناوين رئيسية، وكل عنوان رئيسي يحتوي على عنوانين فرعيين، وفي الأخير الخاتمة، وتضمنت خلاصة الموضوع مع أهم الملاحظات المستفادة، وكانت الخطة كالآتي:

الفصل الأول: المقاربة المفاهيمية.

تناولنا فيه جميع المفاهيم الرئيسية التي يدور حولها البحث:

- الدين (Religion).
- ماذا نقصد بالعالم الغربي (Western World).
- مفهوم الدين في العالم الغربي .
- العصور الوسطى (Middle Ages /Medieval).
- عصر النهضة (Renaissance).
- الحداثة (Modernity).
- الحداثوية (Modernism).
- التحديث (Modernization).
- عصر الأنوار (Enlightenment).
- العلماني (The Secular).
- العلمانية (Secularism).
- العلمنة (Secularization).
- مابعد الحداثة/الحداثوية (Post-Modernity/Modernis).
- مابعد العلمانية (Post-Secularism).

الفصل الثاني: تشكل براديغم العلمانية الغربية.

مقاربة تاريخية

- كرونولوجيا الدين في العالم الغربي.
- كرونولوجيا العلمانية في العالم الغربي.

أسس العلمانية الغربية.

- النظرية العلمانية وأيديولوجياتها.
- العلمنة والتحديث Secularization & Modernization

النماذج العلمانية.

- النموذج الأوروبي –الفرنسي– (العلمانية الصلبة).
- النموذج الأمريكي (العلمانية الرخوة أو شبه المحايدة)

الفصل الثالث: المنعرج البراديغمي للعلمانية الغربية.

المنظور العلماني للدين.

- نبوءة غروب الدين في المجتمع العلماني.
- تلاشي نبوءة غروب الدين.

أزمة العلمانية.

- اللائيكية الفرنسية و الإسلاموفوبيا الواعية.
- الفطرة الدينية وأزمة الإنسان ذو البعد الواحد.

أطروحة ما بعد العلمانية وعودة الدين في العقود الأخيرة.

- ما بعد العلمانية ومكانة الدين في الفضاء العام ما بعد العلماني.

- ما بعد الإنسانية TransHumanism وطبيعة الدين العائد.

خاتمة.

الفصل الأول:
المقاربة المفاهيمية

الدين (Religion):

تعد مفردة دين من المفردات المشتركة بين اللغات السامية، و"الدين" في اللغة العربية لها معان شتى عند العرب، يقال: دانه دينا أي جازاه، وفي المثل: كما تدين تدان أي كما تجازي تجازى، ومنه الديان وهي صفة من صفات الله جل وعلا، والدين الحساب، والطاعة وقد دنته ودنت له، أي أطعته، والجمع: الأديان. والدين: العادة والشأن كما في قول العرب: مازال ذلك ديني وديدني أي عادتي (ابن منظور ج.، الصفحات 24-30).

وفي هذا السياق يذكر الأستاذ "النشار" بأنه يتضح من التعريفات اللغوية أن الدين في اللغة هو العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعا وذليلا أمام دائنه، ينتظر الجزاء منه بحسب عمله. فهو حالة المرء إزاء شأن ما (النشار، 2019، صفحة 185).

وفي اللغة الإنجليزيّة تعادل المفردة Religion الدين في العربية، وهي تعود إلى الجذر اللاتينيReligio، وهي مشتقة من المفردة اللاتينية Religare التي تعني: "التقريب"، و"الربط". وقد وجب التنويه هنا بأن التعاريف اللغوية التي تعرضها لنا القواميس والمعاجم العربية والإنجليزية وغيرها لا تكشف بشكل واضح عن حقيقة مفهوم "الدين" وماهيته، ولهذا ينبغي البحث عن المعنى الاصطلاحي له (خسوبناه، 2016).

يشير مصطلح الدين إلى طائفة واسعة من الطوائف التي تشمل الديانات التوحيدية (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، الروحانيات الشرقية (الهندوسية، التانترا، الطاوية، البوذية)، الطوائف المتعددة الآلهة، مع آلهة نصف آلهة ونصف بشر أو نصف حيوان، التي نجدها في العصور القديمة الرومانية واليونانية والمصرية، ولكن أيضا بين الإنكا والأزتيك والمايا، كما تغطي كلمة "دين" الشامانية، الطوطمية، الروحانية التي لاحظناها في مجتمعات الصيد والجمع والتي نتخيلها تعود إلى الطوائف الأولى في عصور ما قبل التاريخ. أخيرًا، يمكننا أن نجد مكونات المقدس خارج الدين، في مجالات أخرى من الحياة الاجتماعية. يؤمن البعض بوجود الأشباح، أي في وجود أرواح غير مرئية، دون جعلها موضوعا للعبادة، على العكس من ذلك، لا ترتبط العبادات دائما بالإيمان بالقوى الخارقة للطبيعة: عبادة الأصنام

(IDOLE) موجودة في الرياضة والسياسة وتولد الاحتفالات والجماهير الكبيرة. حتى أن "ريموند آرون" صاغ مفهوم "الدين العلماني" للإشارة إلى الشيوعية أو الفاشية .(Dortier, 2017, p. 13)

وقد يسعد علماء الدراسات الدينية بالتأكيد بوجود تعريف للدين يمكن أن يتفق عليه الجميع، لكن لم يظهر مثل هذا التعريف بعد، بل في واقع الأمر خلال عقود من الوجود، لم تصل علوم الأديان (التاريخ، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع وما إلى ذلك) إلى تعريف قانوني للدين. ومن بين أسباب عدم الاتفاق هذا، ميل الناس إلى تعريف الدين بشكل ضيق للغاية، غالبا من منظور خلفياتهم وثقافتهم. لذلك نجد مثلا التعريف المشهور عند المسلمين هو: أن الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل (دراز، صفحة 33) غير أنه في حقيقته هو تعريف للإسلام وليس للدين بمفهومه الواسع.

أما عند الغربيين فقد يعرّفون الدين بأنه سلسلة من الممارسات الإلزامية (مثل الصلاة بانتظام)، مع وجود محظورات خاصة (مثل عدم تناول أطعمة معينة ، أو الامتناع عن أفعال معينة مثل القتل أو الزنا)، مع معتقدات معينة (مثل الله العظيم ، التعاليم السماوية ، وفي مفاهيم الدينونة والعقاب)، وهلم جرا (Hillary & John S, 2008, pp. 1-2). وعلى الرغم من أن مثل هذه التعريفات الوصفية تشمل الكثير مما يعتبر عموما دينا في العديد من المجتمعات والثقافات، إلا أنها لا تزال ضيقة جدا. على سبيل المثال، يستبعدون الجوانب الموجودة في ديانات عالمية معينة والتي تشكك في قيمة المعتقدات والممارسات الإلزامية تماما. لذلك، في حين أن بعض الأديان تروج لعقيدة لا جدال فيها ضمن مجموعة معينة من التعاليم، في تقاليد أخرى يُنظر إلى الشك السليم فيما يتعلق بالدين كعنصر حيوي لكونك متدينا حقا. هذا على سبيل المثال سمة أساسية من سمات التعاليم البوذية، على الرغم من أن معظم البوذيين في الواقع يلتزمون بمجموعة من المعتقدات والممارسات. في الواقع، ليس فقط بين الأديان المختلفة، ولكن حتى ضمن نفس التقاليد، قد ينظر شخص آخر إلى أعمق المعتقدات الدينية لشخص ما على أنها ذروة الوهم. وبالتالي، كان من الصعب على العلماء

الاتفاق على تعريف يشمل بشكل كاف مجموعة متنوعة من التوجهات الدينية للإنسانية (Hillary & John S, 2008, p. 01) .

فنجد مثلا في قاموس ويبستر أن الدين خدمة أو عبادة إله أو ما وراء الطبيعة (Webster's New World Dictionary and others، 2005).

وعند "روبيرت بيلا" مجموعة من الأشكال والأفعال الرمزية التي تربط الإنسان بالشرط النهائي لوجوده (Bellah، 1991).

وعرفه "إمانويل كانط" بأنه الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية (Kant, 2003)، و"ماكس مولر" بأنه محاولة تصور مالا يمكن تصوره (Müller, 1892).

كما قدم عالم اللاهوت المسيحي "بول تيليش" تعريفاً واسعاً للدين والإيمان ككل، على أنه "يدركه الاهتمام المطلق". في حين أن هذا الاهتمام المطلق بالنسبة للمسيحي قد يركز على قضايا مثل الفداء، والخلاص، والاقتراب من الإله إلى الأبد، فإن البوذي قد يكون عنده هو حالة التحرر من كل الأوهام من خلال بلوغ النيرفانا (Hillary & John S, 2008, p. 02).

نلاحظ أن معظم التعريفات قاصرة عن إعطاء تعريف عام يشمل جميع العناصر المكونة للدين بحيث يصدق على جميع الأديان، فمعظم التعريفات تكون:

- متحيزة: حيث يمكنك من خلالها معرفة شعور المؤلف تجاه الدين، فهو يعبر عن حكم متسند إلى منظور سلبي/إيجابي اتجاه قيمة الدين، كتعريف "كارل ماركس" الدين أفيون الشعوب، و"سيغموند فرويد" تبعية طفولية وعصاب.
- ضيقة أو محدودة: يكون التعريف متعلقا بنوع معين من الدين، لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن يجاوزه إلى غيره.

- واسعة للغاية: وهي المشكلة المعاكسة لكون التعريف محدودا أو ضيقا، بحيث يمكن أن تنطبق التعريفات الواسعة للغاية على أشياء أو حتى أنظمة لا تعتبر عموما ديانات، كالتعريفات الاجتماعية التي ترى في الدين نظام من المعتقدات والممارسات الموجهة إلى الاهتمام المطلق للمجتمع، فتصبح الأنظمة السياسية والاقتصادية دينا.

لذلك سنحاول أن نتجنب الوقوع في تلك الأصناف من التعريفات قدر المستطاع ونحاول تقديم تعريف عام يشمل العناصر الرئيسية المكونة للدين ويصدق على مختلف الديانات. فعلى التعريف أن يكون شاملا لأبعاد الدين المختلفة (المعتقدات، الممارسات، القيم، المجتمع، الرموز، العاطفة أو الخبرة البشرية الفردية والجماعية).

فيمكن أن نقوم بتعريف الدين على أنه نظام شخصي أو مؤسسي من المعتقدات والقيم والممارسات والرموز التي تشكل أسلوب ونظام حياة، تعمل على تذكيرنا الدائم وربطنا بحقيقة أعلى أو واقع يتجاوز حياتنا في هذا العالم.

ولكن بالرغم من محاولتنا تقديم تعريف عام يشمل العناصر المختلفة للأديان (المشتركة بين الأديان) التي من خلالها يمكن وصف النظام بأنه نظام ديني متمايز عن بقية الأنظمة الاجتماعية، إلا أننا ندرك بأن إضافة تعريف جديد في حقل الدراسات الدينية لن يحل مشكلة تعريف الدين وهذا يرجع لطبيعة الدين ذاته كونه غير ثابت في الثقافة الإنسانية عبر المكان والزمان وهذا ما سنراه في الجزئية المتعلقة بمفهوم الدين في العالم الغربي، كما يرجع أيضا إلى مقاربات مجالات البحث المختلفة ضمن حقل الدراسات الدينية.

ماذا نقصد بالعالم الغربي (Western World):

يشير العالم الغربي، المعروف أيضا باسم الغرب، إلى مناطق ودول مختلفة بحسب السياق، وعادة ما يشير إلى غالبية أوروبا وأمريكا الشمالية وأوقيانوسيا.

يُعرف العالم الغربي أيضا باسم الغرب (من الكلمة اللاتينية Occidens)، على عكس الشرق (من الكلمة اللاتينية oriens، "الارتفاع، الشرق") أو العالم الشرقي. قد يعني النصف الشمالي من الفجوة بين الشمال والجنوب، بلدان الشمال العالمي (غالبا ما تكون مساوية للدول المتقدمة).

تعود جذور مفهوم الجزء الغربي من الأرض إلى الانقسام اللاهوتي والمنهجي بين الكنائس الغربية الرومانية الكاثوليكية والكنيسة الأرثوذكسية الشرقية. تم استخدام المفهوم الشامل للغرب لتطوير الهويات القومية، وذلك في مواجهة أفكار مثل "روسيا"، و"الشرق" و"البربرية الشرقية"، و"الاستبداد الشرقي".

تحولت فكرة الغرب من مفهوم اتجاهي إلى مفهوم اجتماعي سياسي ومع خلفية تصور تسارع متزايد للوقت، تم تحديد فكرة الغرب وتقديمها كمفهوم للمستقبل ممنوحا بمفاهيم التقدم والحداثة. بالتوازي مع صعود الولايات المتحدة كقوة عظمى، وتطوير تقنيات الاتصالات والنقل "تقليص" المسافة بين شاطئي المحيط الأطلسي، أصبحت الدولة المذكورة أعلاه أكثر بروزا في تصورات الغرب.

بحلول منتصف القرن العشرين، تم تصدير الثقافة الغربية إلى جميع أنحاء العالم من خلال وسائل الإعلام الناشئة: السينما والراديو والتلفزيون والموسيقى المسجلة. وقد لعب تطور ونمو النقل الدولي والاتصالات (مثل الكابلات عبر المحيط الأطلسي والهاتف الراديوي) دورا حاسما في العولمة الحديثة.

في الاستخدام الحديث، يشير العالم الغربي أحيانا إلى أوروبا وإلى المناطق التي كان لسكانها حضور كبير في مجموعات عرقية أوروبية معينة منذ عصر الاكتشاف في القرن

الخامس عشر. يتجلى هذا بشكل أكبر في إدراج أستراليا ونيوزيلندا في التعريفات الحديثة للعالم الغربي، على الرغم من كونها جزءً من نصف الكرة الشرقي، تم تضمين هذه المناطق وما شابهها بالنظر للتأثير البريطاني الكبير الناجم عن استعمار المستكشفين البريطانيين لها وهجرة الأوروبيين في القرن العشرين والتي أدت منذ ذلك الحين إلى جعل البلاد تتجه نحو العالم الغربي سياسيا (Stearns, 2008).

مفهوم الدين (Religion) في العالم الغربي:

لا تحتوي اللغات القديمة على كلمة تقارب ما يعنيه الناطقون باللغة الإنجليزية بالدين (Religion)؛ يستشهد "ويلفريد كانتويل سميث" بالإجماع العلمي على أنه لا اليونانيون ولا المصريون لديهم أي مصطلح مكافئ للدين (Religion) ، ويضيف أنه تم العثور على نتيجة سلبية مماثلة للأزتيك والحضارات القديمة في الهند والصين واليابان (Cavanaugh, 2009, p. 62).

فقد قال اليسوعيون الذين ذهبوا إلى الصين على سبيل المثال " إن تعظيم الأسلاف كان طقسا اجتماعيا وليس طقسا دينيا. وإن كان طقسا دينياً، فإنه لم يكن يختلف بشيء عن صلوات الكاثوليك من أجل أرواح الموتى."

وأرادوا أن ينظر الصينيون إلى المسيحية لا على أنها دين سيحل محل معتقداتهم ، ولا على أنها دين جديد ، بل على أنها أرقى تحقيق لأجمل ما يطمحون إليه. أما خصوم اليسوعيين فقد رأوا أنهم متساهلون في أمر الدين. ففي سنة 1631م سافر راهب فرانسيسكاني وآخر دومينكاني من المنطقة الإسبانية من مايلا إلى بكين (على نحو غير قانوني من وجهة نظر البرتغاليين)، فوجدا أن الكتاب التعليمي الذي وضعه اليسوعيون لكلمة " قداس" يستخدم الحرف الصيني " نسي "، وهو الوصف الصيني لطقوس عبادة الأسلاف. وقد ذهبا في إحدى الليالي متخفيين لحضور طقس من هذه الطقوس، وراقبا مسيحيين صينيين يشاركون فيها فهالهم ما رأوا . وهكذا بدأت معركة الطقوس " التي شغلت الإرساليات التبشيرية إلى الشرق لما يزيد عن قرن من الزمان" (Asad, 1993, pp. 40-41).

جاءت أولى المحاولات المنظمة لوضع تعريف شامل للدين في القرن السابع عشر بعد تجزئة الكنيسة الرومانية وسلطتها وما تلا ذلك من حروب دينية مزقت الممالك الأوروبية بعضها عن بعض. وكانت رسالة "هربرت" المعنونة "De veritate" (في الحقيقة) خطوة مهمة في تاريخ هذا التعريف (Asad, 1993, p. 40).

كلمة دين (Religion) مشتقة من الكلمة اللاتينية القديمة "Religio"، لكن هذه الكلمة كانت واحدة فقط من مجموعة من المصطلحات المحيطة بالالتزام والطاعة الاجتماعية في روما القديمة، وعند استخدامها كانت تعني شيئا مختلفا تماما عن الدين (Religion) بالمعنى الحديث.

أشار مصطلح religio إلى مطلب قوي لأداء عمل ما. ومن الأرجح أنها اشتقت من re-ligare، والتي تعني إعادة الربط أو إعادة الوصل، أي إعادة إقامة الصلة التي انقطعت. فأن تقول باللاتينية religio mihi est . أي أن شيئاً ما ديني بالنسبة إلي. فإن هذا يعني أنني أحمل التزاما جديا لهذا الشيء وأن له علي فريضة أو واجبا. لم يكن هذا يشمل مراعاة الطقوس وحسب، والتي كان يطلق عليها religiones، كما أنه كانت ثمة أشكال مختلفة religio من الطقوس التي تجب مراعاتها في كل معبد ، ولكنها كانت تضم أيضاً العهود المدنية وشعائر العائلة، وهي أشياء تُعتبر علمانية بمقاييس الغرب الحديث (Cavanaugh, 2009, p. 62).

وبما أن كلمة religio كانت تشير إلى القرابين المقدمة في المعابد، فقد كان من الممكن. وقد كان شائعاً بين مجموعة من المثقفين في روما القديمة أن يكون المرء متدينا، دون أن يكون مؤمنا بوجود الآلهة. فرغم أن كتاب "شيشرون" حول طبيعة الآلهة قد طرح نظريات سيكولوجية واجتماعية طبيعية حول أصول الإيمان بالآلهة، فإن "شيشرون" نفسه كان كاهنا، وقد احتفظ بمنصبه في مجلس كهنة الجمهورية. وكما يشيرS. N. Balagangadhara ، فإن ذلك كان ممكنا لأن الدين religio كان غير مبال بالمذهب اللاهوتي، وكان يدور في المقام الأول حول العادات والتقاليد التي يتماسك بها النظام الاجتماعي الروماني (Cavanaugh, 2009, p. 62).

لقد كانت مفردة religio تشكل مفهوما ثانويا في المسيحية المبكرة، يعود ذلك جزئيا إلى أنها لم تكن تقابل أي مفهوم يعتبره كتبة الكتاب المقدس مفهوما مهما. في نسخة العهد الجديد (فولغاتا Vulgate) التي راجعها القديس "جيروم" (الترجمة اللاتينية المعتمدة للكتاب المقدس طوال ألف عام) لم تظهر كلمة religio سوى ست مرات كترجمة لعدة

مصطلحات إغريقية مختلفة. أما في نسخة الملك جيمس للعهد الجديد فتظهر كلمة religion خمس مرات فقط، كترجمة لثلاث كلمات إغريقية مختلفة؛ وليست دائما مطابقة للمفردات التي ترجمها جيروم إلى religio نجد كلمة religio مبعثرة في الكتابات اللاتينية لآباء الكنيسة ورجال الدين، حيث تتخذ عدة معان مختلفة، بما فيها ممارسة الطقوس، والوظائف الإكليروسية، والعبادة (religio dei)، والتقوى، أو الميل الشخصي للعبادة اتجاه الإله (Cavanaugh, 2009, p. 62).

كانت الرسالة الوحيدة المكتوبة بالكامل حول الدين "Religio" في فترة آباء الكنيسة هي عمل "أوغسطين" في أواخر القرن الرابع "De Vera Religione". يميز أوغسطين بين الدين "Religio" الحقيقي والدين "Religio" الباطل، وهو تمييز أدخله "لاكتانتيوس" في أواخر القرن الثالث (Cavanaugh, 2009, p. 63).

موضوع "أوغسطين" ليس "المسيحية" كدين حقيقي أو جنبا إلى جنب مع الأديان الأخرى التي تُفهم على أنها مجموعات منظمة من الافتراضات والطقوس. بالنسبة لأوغسطين، "Religio" تعني العبادة، العمل الذي نمجد به الرب. هناك عبادة حقيقية وعبادة باطلة. العبادة الباطلة موجهة نحو آلهة متعددة، أما العبادة الحقيقية فهي موجهة نحو الرب الواحد كما أعلنها يسوع المسيح، وهكذا نجد العبادة الحقيقية بشكل بارز في الكنيسة الكاثوليكية (Augustine, 1953, p. 225).

ومع ذلك، هناك آثار للحقيقة في كل مكان وآثار للخالق في الخليقة. إن الدافع للعبادة موجود في جميع البشر باعتباره الشوق غير المكتمل لخالقهم، الذي فهمه "أوغسطين" على أنه الثالوث الأقدس.

تنشأ العبادة الكاذبة عندما نكرم الخليقة ونهمل الخالق، ويختتم أوغسطين رسالته بنصيحة طويلة ضد الأديان الباطلة: "لا يجب أن يصبح ديننا عبادة للأعمال البشرية . . . لا ينبغي أن يكون ديننا عبادة للوحوش . . . لا ينبغي أن يكون ديننا هو عبادة الأراضي والمياه" (Augustine, 1953, p. 279).

يمكن لأي مسعى بشري أن يكون له نوع خاص به (زائف) من "Religio" ، ونوعه الخاص من عبادة الأصنام: عبادة الأعمال البشرية، والأراضي، وما إلى ذلك، وهذه ليست شيئا مثل "الوثنية" أو "اليهودية"، تتناقض مع العبادة الحقيقية : "ليربطنا ديننا بالله الواحد القدير، لأنه لا يوجد مخلوق يأتي بين أذهاننا ومن نعرفه أنه الأب والحقيقة، أي النور الداخلي الذي نعرفه به" (Augustine, 1953, p. 280).

يمكن لأي مسعى بشري أن يكون له نوع خاص به (زائف) من "Religio" ، ونوعه الخاص من عبادة الأصنام: عبادة الأعمال البشرية، والأراضي، وما إلى ذلك، وهذه ليست شيئا مثل "الوثنية" أو "اليهودية"، تتناقض مع العبادة الحقيقية : "ليربطنا ديننا بالله الواحد القدير، لأنه لا يوجد مخلوق يأتي بين أذهاننا ومن نعرفه أنه الأب والحقيقة، أي النور الداخلي الذي نعرفه به" (Cavanaugh, 2009, p. 64).

يلاحظ ويلفريد كانتويل سميث أنه "من المعتاد في الوقت الحاضر التفكير في هذه الفترة (العصور الوسطى) باعتبارها الأكثر تدينا في تاريخ العالم المسيحي، على الرغم من هذا أو بسببه، طوال العصور الوسطى بأكملها، لم يقم أحد على الإطلاق بتأليف كتاب عن "الدين Religion" على وجه التحديد، وبوجه عام، يبدو أن هذا المفهوم لم يحظ باهتمام كبير" (Smith W. C., The meaning and end of religion, 1991, p. 32)

إن المعنى القديم للدين "Religio" كواجب أو تبجيل "اختفى" في العصور الوسطى مع استثناءات قليلة جدًا، تم استخدام الكلمة فقط لوصف أنواع مختلفة من الحكم الرهباني أو حكم مماثل، وطريقة الحياة المتبعة تحتها. وهذا المعنى ينطبق عندما تنتقل الكلمة إلى اللغة الإنجليزية حوالي 1200م؛ أقرب معنى للدين ورد ذكره في قاموس أوكسفورد الإنجليزي هو "حالة حياة مرتبطة بالعهود الرهبانية." مع مرور الوقت، جاء المصطلح ليشمل حالة أعضاء الرتب الأخرى غير الرهبانية؛ ومن هنا جاء التمييز بين الإكليروس الديني والإكليروس العلماني. في أوائل القرن الثالث عشر، وجدنا إشارات إلى الدين على أنها تشير إلى نظام أو

قاعدة رهبانية أو دينية معينة، بحيث بحلول عام 1400م نجد إشارات إلى الأديان بصيغة الجمع (Cavanaugh, 2009, p. 64).

لم يكن مسيحيو القرون الوسطى يعتبرون الدين "Religio" كقوة مؤسساتية منفصلة عن أي مؤسسة أخرى تعتبر اليوم غير دينية أو علمانية، فأي محاولة لمقارنة الدين "Religio" بباقي المؤسسات المعروفة لدينا اليوم كالسياسة والاقتصاد تعتبر مقارنة غير مجدية وغير فعالة (Cavanaugh, 2009, p. 67).
وقد أظهر "ويلفريد كانتويل سميث" في كتابه التاريخي عام 1962 " The Meaning and End of Religion," معنى الدين ونهايته، أن الدين كفئة مستقلة من النشاط البشري يمكن فصله عن الثقافة والسياسة ومجالات الحياة الأخرى هو اختراع من الغرب الحديث. في سياق دراسة تاريخية مفصلة لمفهوم الدين، اضطر سميث إلى استنتاج أنه خارج الغرب الحديث، لا يوجد مفهوم مهم مكافئ لما نعتقد أنه دين (Smith, 1991).

يشير الدين "Religion" في الحداثة إلى جنس عالمي تشكل فيه الأديان المختلفة أنواعًا، يتم تعريف كل دين من خلال نظام من الاعتقادات، يتم تحديد الدين بدافع داخلي خاص بشكل أساسي، وأصبح يُنظر إلى الدين على أنه يختلف جوهريًا عن الأنشطة العلمانية مثل السياسة والاقتصاد وما شابه (Cavanaugh, 2009, p. 69) ، وهذا ما سنراه بالتفصيل في الجزئية المتعلقة بكرونولوجيا الدين في العالم الغربي.

العصور الوسطى (Medieval/Middle Ages):

هي الفترة الممتدة في التاريخ الأوروبي من انهيار الحضارة الرومانية في القرن الخامس الميلادي إلى عصر النهضة.

سنعتمد في تعريف المصطلح على ما ورد في دائرة المعارف البريطانية (Encyclopedia Britannica) ، فقد تم تقديم المصطلح ومعناه التقليدي من قبل الإنسانيين الإيطاليين على أساس سلبي، حيث انخرط الإنسانيون في إحياء الثقافة والتعلم الكلاسيكيين، وخدمت فكرة وجود فترة ألف عام من الظلام والجهل تفصلهم عن العالم اليوناني والروماني القديم تسليط الضوء على عمل ومُثل الإنسانيين.

يبدو أنه من غير الضروري ملاحظة أن الرجال والنساء الذين عاشوا خلال الألف سنة أو نحو ذلك قبل عصر النهضة لم يكونوا على وعي بالعيش في العصور الوسطى، وقد شعر عدد قليل منهم أنهم في زمن مظلم، بدأ مع انهيار الإمبراطورية الرومانية. في الواقع، كان الشاعر الإيطالي "بترارك" يقدم شيئًا من البيان التأسيسي للإنسانيين عندما كتب، "من يستطيع الشك في أن روما سترتفع مرة أخرى على الفور إذا بدأت تعرف نفسها؟"

بمعنى ما، اخترع الإنسانيون العصور الوسطى من أجل تمييز أنفسهم عنها. كانوا يقومون بإيماءة عن شعورهم بالحرية، ومع ذلك، في الوقت نفسه، كانوا يقبلون ضمنيًا مفهوم العصور الوسطى للتاريخ كسلسلة من الأعمار المحددة جيدًا في إطار زمني محدود. لم يتحدثوا عن ستة عصور من العالم "لأوغسطين"، لكنهم مع ذلك ورثوا فلسفة التاريخ التي بدأت مع "جنة عدن" وتنتهي مع المجيء الثاني للمسيح. في مثل هذا المخطط، يمكن اعتبار الألف سنة من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر فترة مميزة محترمة من التاريخ، والتي ستبرز بوضوح في نمط العناية الإلهية. ومع ذلك، عبر التاريخ الأوروبي، لم يكن هناك قط خرق كامل لمؤسسات القرون الوسطى أو أنماط التفكير ، بمعنى من المعاني (Britannica, 2021).

كان لنهب روما من قبل "Alaric the Visigoth" في 410م تأثير هائل على الهيكل السياسي والمناخ الاجتماعي للعالم الغربي، لأن الإمبراطورية الرومانية قد وفرت أساس التماسك الاجتماعي لمعظم أوروبا. على الرغم من أن القبائل الجرمانية التي هاجرت قسراً إلى جنوب وغرب أوروبا في القرن الخامس قد تحولت في النهاية إلى المسيحية، إلا أنها احتفظت بالعديد من عاداتها وأساليب حياتها. جعلت التغييرات في أشكال التنظيم الاجتماعي التي أدخلوها الحكومة المركزية والوحدة الثقافية مستحيلا. العديد من التحسينات في نوعية الحياة التي أدخلت خلال الإمبراطورية الرومانية ، مثل الزراعة الفعالة نسبيًا، وشبكات الطرق الواسعة، وأنظمة إمدادات المياه، وطرق الشحن، تلاشت بشكل كبير، كما فعلت المساعي الفنية والعلمية. استمر هذا الانخفاض طوال فترة الهجرة، وهي فترة تاريخية تسمى أحياناً "العصور المظلمة" أو "العصور القديمة المتأخرة" أو العصور الوسطى المبكرة"، استمرت فترة الهجرة من سقوط روما إلى حوالي عام 1000م. بصرف النظر عن تلك الفترة الفاصلة، لم ينشأ هيكل سياسي كبير في أوروبا لتوفير الاستقرار، بدأت مملكتان عظيمتان، ألمانيا وإيطاليا، بفقدان وحدتهما السياسية بمجرد حصولهما عليها، كان عليهم الانتظار إلى غاية القرن التاسع عشر حتى يجدوها مرة أخرى. كانت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية هي القوة الوحيدة القادرة على توفير أساس للوحدة الاجتماعية. لذلك تقدم "العصور الوسطى" الصورة المربكة والمتناقضة في كثير من الأحيان لمجتمع يحاول هيكلة نفسه سياسيًا على أساس روحي (Britannica, 2021).

بعد تفكك الإمبراطورية الرومانية ، نشأت فكرة أن تكون أوروبا دولة كنسية واحدة كبيرة تسمى المسيحية. كان يُعتقد أن العالم المسيحي يتكون من مجموعتين متميزتين من الموظفين: الكاهن، أو التسلسل الهرمي الكنسي، والإمبرياليون، أو القادة العلمانيون.

من الناحية النظرية، تكمل هاتان المجموعتان بعضهما البعض؛ بتلبية الاحتياجات الروحية والزمنية للناس، على التوالي. كان البابا يمارس السلطة العليا في المنطقة الأولى والإمبراطور في المنطقة الثانية، في الممارسة العملية، كانت المؤسستان تتجادلان باستمرار أو تختلفان و تتصارعان علانية مع بعضهما البعض، حيث حاول الأباطرة في كثير من الأحيان

تنظيم أنشطة الكنيسة من خلال المطالبة بالحق في تعيين مسؤولي الكنيسة والتدخل في الأمور العقائدية. الكنيسة بدورها لم تمتلك فقط المدن والجيوش ولكنها حاولت في كثير من الأحيان تنظيم شؤون الدولة. سيصل هذا التوتر إلى نقطة الانهيار في أواخر القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر أثناء الصدام بين الإمبراطور "هنري الرابع" و"البابا غريغوري السابع" حول مسألة تنصيب غير عادي. خلال القرن الثاني عشر حدث انتعاش ثقافي واقتصادي. يتتبع العديد من المؤرخين أصول عصر النهضة حتى هذا الوقت.

كان القرن الثالث عشر ذروة حضارة القرون الوسطى. تم تحقيق الصيغ الكلاسيكية للعمارة والنحت "القوطي". انتشرت أنواع مختلفة من الوحدات الاجتماعية، بما في ذلك النقابات والجمعيات والمجالس المدنية والفصول الرهبانية، كل منها حريص على الحصول على قدر من الاستقلالية. كما تطور المفهوم القانوني الجوهري للتمثيل، مما أدى إلى تأسيس الجمعية السياسية التي كان أعضاؤها يتمتعون بسلطة كاملة لاتخاذ قرارات ملزمة للمجتمعات التي اختارتهم. بلغت الحياة الفكرية، التي هيمنت عليها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، ذروتها في المنهج الفلسفي للمذهب المدرسي، الذي حقق أسسه القديس "توما الأكويني"، في كتاباته عن أرسطو وآباء الكنيسة، واحدة من أعظم التوليفات في تاريخ الفكر الغربي.

إن تفكك الهياكل الإقطاعية، وتقوية دول المدن في إيطاليا، وظهور الملكيات الوطنية في إسبانيا، وفرنسا، وإنجلترا، بالإضافة إلى التطورات الثقافية مثل صعود التعليم العلماني، توجت بولادة عصر جديد واعي بروح جديدة، والتي أصبحت تعرف باسم عصر النهضة.

عصر النهضة (Renaissance):

عصر النهضة (Renaissance)، أي الفترة التي امتدت تقريبا من منتصف القرن الرابع عشر إلى بداية القرن السابع عشر، كانت فترة نشاط فلسفي مكثف وشامل، ومن نواح عديدة، نشاط فلسفي مميز. كان الافتراض الأساسي لحركة عصر النهضة هو أن بقايا العصور القديمة شكلت مصدرًا لا يقدر بثمن للتميز الذي يمكن أن يتحول إليه العصر الحديث المنحط والمنحل لإصلاح الضرر الذي حدث منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية.

غالبًا ما كان يُفترض أن الله قد أعطى للبشرية حقيقة واحدة موحدة وأن أعمال الفلاسفة القدامى قد حافظت على جزء من هذا الإيداع الأصلي للحكمة الإلهية. لم تضع هذه الفكرة الأساس لثقافة علمية تركزت على النصوص القديمة وتفسيرها فحسب، بل عززت أيضا نهجا للتفسير النصي سعى إلى التوفيق بين التفسيرات الفلسفية المتباينة والتوفيق بينها. من خلال تحفيز النصوص المتوفرة حديثا، فإن إحدى أهم السمات المميزة لفلسفة عصر النهضة هي الاهتمام المتزايد بالمصادر الأولية للفكر اليوناني والروماني، والتي لم تكن معروفة من قبل أو قليلة القراءة. أدت الدراسة المتجددة للأفلاطونية المحدثة، والرواقية، والأبيقورية، والشك، إلى تآكل الإيمان بالحقيقة العالمية للفلسفة الأرسطية ووسعت الأفق الفلسفي، مما وفر بذرة غنية نشأ منها العلم الحديث والفلسفة الحديثة تدريجيا (Casini) ، وقد عرف عصر النهضة بعدة سمات ميزته عن العصور السابقة نذكر منها:

- **الحركة الإنسانية (humanism movement)**: تبدأ قصة الحركة الإنسانية في عصر النهضة بالكاتب والباحث الإيطالي في القرن الرابع عشر "بيترارك" (Brotton, 2006, p. 41)، كان بيترارك يقلِّب المكتبات والأديرة بحثًا عن النصوص الكلاسيكية، وفي عام 1333م ، اكتشف مخطوطة خطبة للسياسي والخطيب الروماني "شيشرون"، عنوانها خطبة إلى "أرخياس"، وكانت تناقش فضائل "الدراسات الإنسانية" (de studiis humanitatis)، وقد استخدم "بيترارك" نفس التمييز بين العلمين الذي أوضحه "شيشرون" في أطروحته "الحياة

المنعزلة" في مناقشته لدور الفيلسوف ودور الخطيب "إن تنوع أسلوب الفلاسفة في الحياة والغايات المتعارضة تماما التي يعملون من أجلها، تجعلني أومن أنهم دائما ما كانوا يفكرون بصورة مختلفة عن الخطباء. فجهود الخطباء موجه ناحية الحصول على استحسان الجمهور، هذا إن لم تكن تصريحاتهم زائفة، أما الفلاسفة فيجاهدون لمعرفة أنفسهم، وإعادة الروح إلى نفسها، واحتقار المجد الأجوف (Brotton, 2006, p. 42).

كان مخطط الحركة الإنسانية "لبيترارك" كما يلي: توحيد السعي الفلسفي للحقيقة الفردية، والقدرة العملية على العمل بفعالية في المجتمع من خلال استخدام البلاغة والإقناع. وللحصول على التوازن المثالي، يحتاج الفرد المتحضر إلى تدريب صارم في علوم الدراسات الإنسانية؛ أي قواعد اللغة والبلاغة والشعر والتاريخ والفلسفة الأخلاقية. كان هذا منطقا عبقريا منح الإنسانيين الأوائل قوة وهيبة أعظم من تلك التي تمتع بها أسلافهم من الباحثين. كانت الفلسفة المدرسية (السكولاستية) في العصور الوسطى تدرب الطلاب على اللغة اللاتينية وعلى كتابة الخطابات والفلسفة، لكن معلميها ومفكريها كانوا تابعين للسلطات (أي الكنيسة في المعتاد) التي كانوا يعملون لصالحها. وقد منح تعريف "شيشرون" للإنساني المتحضر -(أنه ذلك الإنسان القادر على التفلسف في الأمور الإنسانية، بينما يقوم أيضا بتدريب الصفوة على مهارات الخطابة العامة والإقناع)- الحركة الإنسانية وممارسيها استقلالية أكبر لبيع أفكارهم للمؤسسات الاجتماعية والسياسية. ومع ذلك، لم تكن الحركة الإنسانية حركة سياسية صريحة مطلقا، وذلك على الرغم من أن بعض ممارسيها كانوا سعداء للغاية بالسماح للأيديولوجيات السياسية بتبني نهجها حيثما وأينما كان ذلك مفيدا (Brotton, 2006, p. 43).

بعد اختراع الآلة الطابعة سرعان ما أدرك الإنسانيون قوة المطبعة في نشر رسالتهم الخاصة، حيث استخدم أشهر عالم إنساني في شمال أوروبا، "ديزيديريوس إيراسموس" من روتردام (1466-1536) ، المطبعة كطريقة لتوزيع نموذجه الخاص للإنسانية، وفي هذه العملية نصب نفسه بوعي على أنه "أمير الإنسانية"، وردا على الادعاءات القائلة بأن

الإنسانيين الأوائل كانوا مهتمين بالكتاب الوثنيين الكلاسيكيين أكثر من اهتمامهم بالمسيحية، شرع إيراسموس في مهنة الترجمة والتعليقات الكتابية التي بلغت ذروتها في طبعته للعهد الجديد اليوناني بترجمة لاتينية (Brotton, 2006, p. 51).

شهد جيل إيراسموس إنشاء اثنين من أكثر الكتب تأثيرا في تاريخ النظرية السياسية والإنسانية: "نيكولا مكيافيلي" "الأمير" (1513) و"توماس مور" "يوتوبيا" (1516). يُقرأ كلا الكتابين اليوم على أنهما كلاسيكيات خالدة عن كيفية الحفاظ على السلطة السياسية وخلق مجتمعات مثالية، كما أنها منتجات محددة للغاية لتجربة كلا الكاتبين في العلاقة بين الإنسانية والسياسة في النصف الأول من القرن السادس عشر (Brotton, 2006, p. 54).

- **الوضعية الدينية خلال عصر النهضة:** بين عامي 1400م و 1600م، كانت المعتقدات الدينية جزءًا لا يتجزأ من الحياة اليومية. كما كان من المستحيل فصل الدين عن ممارسة السلطة السياسية، وعالم التمويل الدولي، وإنجازات الفن والتعليم. وبينما كانت الكنيسة الكاثوليكية تجاهد للتأكيد على سلطتها الدنيوية والروحانية طوال هذه الفترة، فإنها كانت تواجه صراعا وانقساما مستمرا. وقد وصل هذا الصراع إلى ذروته في عهد الإصلاح الذي اكتسح شمال أوروبا في القرن السادس عشر، وتسبَب في أكبر أزمة في تاريخ الكنيسة الرومانية. أما الإصلاح الكاثوليكي المضاد في منتصف القرن السادس عشر فقد حول الكنيسة إلى الأبد، وهذا التحول، إضافة إلى الإصلاح البروتستانتي بقيادة "مارتن لوثر"، أرسيا معا الشكل العام للمسيحية كما هي موجودة اليوم. كما أثار الإصلاح أسئلة معقدة فيما يتعلق بعلاقة المسيحية بالديانتين الكتابيتين الأخريين: اليهودية والإسلام، واللتين أكدتا تفوقهما اللاهوتي على المسيحية، فالمذاهب الفلسفية الرئيسية والتيارات الكبرى في الفكر الفلسفي الأوروبي من القرن 13م حتى 16م تدين بوجودها وآرائها الجديدة الأصيلة للفلاسفة العرب المسلمين (أبو خليل و المبارك، 1996، صفحة 42)، كما أن الإسلام كان سريعا في استغلال الانقسامات داخل الكنيسة المسيحية في القرن

السادس عشر. لقد كان الدين في عصر النهضة في أزمة مستمرة، فالشك والقلق والتأمل الداخلي كان لا يزال حجر الأساس للتفكير الحديث والنزعة الذاتية الحديثة، ويمكن تتبع أصولهما بالعودة إلى مرحلة التوتر الديني في الفترة من 1400م و 1600م (Brotton, 2006, pp. 59-60).

- **العلم والفلسفة:** حصل علم عصر النهضة أيضا على قوة دافعة إضافية من الانتقال المتزايد للمعرفة بين الشرق والغرب. فقد حفظت الكثير من النصوص اليونانية العلمية الكلاسيكية في الترجمات العربية والفارسية والعبرية، وروجعت في أماكن مثل توليدو في إسبانيا، وأكاديمية العلوم التي تأسست في بغداد في القرن التاسع. وقد لعبت المراكز التعليمية الإسلامية دورا أساسيا في دفع التطورات العلمية القائمة على المعرفة اليونانية والابتكارات العربية قدما، في عدة مجالات كالفلسفة والطب والفلك والهندسة والملاحة وغيرها. ففي أربعينيات القرن الثاني عشر، كتب "هوجو سانتالا" وهو مترجم لاتيني للنصوص العربية قائلا: (سيكون من المفيد لنا محاكاة العرب بصفة خاصة؛ لأنهم بالضبط كما كان معلمونا وكما كان الرواد) (Brotton, 2006, p. 105).

لم يكن هناك تفريق بين العلم والفلسفة والسحر في القرن الخامس عشر، فجميعها كان يندرج تحت المصطلح العام (الفلسفة الطبيعية). ومن بين العوامل الرئيسية لتطور الفلسفة الطبيعية كان استعادة أعمال المؤلفين الكلاسيكيين، لا سيما أعمال "أرسطو" و"أفلاطون". ففي بداية القرن الخامس عشر، ظل "أرسطو" أساس كل التفكير البحثي في الفلسفة والعلم. وقد قدم أرسطو (الذي ظلت أعماله على قيد الحياة في الترجمات والشروح العربية التي قدمها ابن رشد وابن سينا) منظورا نظاميّا عن علاقة البشرية مع العالم الطبيعي. أما النصوص الباقية مثل كتبه: (الفيزياء) و(الميتافيزيقا)، و(علم الأرصاد الجوية)؛ فزودت الباحثين بالأدوات المنطقية لفهم القوى التي خلقت العالم الطبيعي. فالجنس البشري موجود في هذا العالم باعتباره (حيوانا سياسيا) فانيا، مقدرا له أن يشكل المجتمعات بفضل قدرته على الفهم بطريقة أرقى وأكثر من أي حيوان آخر (Brotton, 2006, p. 110)، منذ

أوائل القرن الخامس عشر وما بعده، كرس الإنسانيون وقتا وطاقة كبيرين لجعل النصوص الأرسطية أكثر وضوحا ودقة، من أجل إعادة اكتشاف معنى فكر أرسطو، قاموا بتحديث الترجمات المدرسية لأعماله، وقراءتها باللغة اليونانية الأصلية، وتحليلها باستخدام التقنيات اللغوية، كان لتوافر هذه الأدوات التفسيرية الجديدة تأثير كبير على النقاش الفلسفي (Casini).

وفي الوقت الذي بدأ فيه الباحثون الإنسانيون نشر ترجمات وشروح جديدة لأعمال أرسطو، فإنهم استعادوا كذلك مجموعة كاملة من أعمال المؤلفين الكلاسيكيين، الذين أغفلهم التاريخ، وأهمها أنصار المدارس الفلسفية الرواقية والشكوكية والأبيقورية والأفلاطونية.

استمرت الأرسطية والأفلاطونية في التأثير على الفلسفة والفن حتى القرن السادس عشر، إلا أنهما كانا يتآكلان ببطء إلى غاية إدراك "مونتين" أثناء اكتشاف أمريكا أن عمل أرسطو وأفلاطون لا ينطبقان على الأرض الجديدة، كما أدى دحض "جاليليو" لنظريات أرسطو حول طبيعة الكون إلى مزيد من التآكل (Brotton, 2006, pp. 112-114).

فالتمثيل الأرسطي للكون لم يبق بلا منازع، وبدأت تظهر رؤى جديدة للطبيعة ومبادئها وطريقة عملها، فقد كان هناك العديد من فلاسفة الطبيعة الذين شعروا أن نظام أرسطو لم يعد قادرا على تنظيم البحث الصادق في الطبيعة. لذلك، توقفوا عن محاولة تعديل النظام الأرسطي وأداروا ظهورهم له تماما. من الصعب تخيل كيف كان بإمكان الفلاسفة الحداثيين الأوائل، مثل فرانسيس بيكون (1561-1626) وبيير جاسندي (1592-1655) ورينيه ديكارت (1596-1650)، أن يمهدوا الطريق للثورة العلمية بدون عمل المبتدئين مثل برناردينو تيليسيو (1509-1588) وفرانشيسكو باتريزي (1529-1597) وجوردانو برونو (1548–1600) وتوماسو كامبانيلا (1568–1639).

أسس "تيليسيو" "Telesio" نظامه على شكل من أشكال التجريبية، والتي أكدت أن الطبيعة لا يمكن فهمها إلا من خلال الإدراك الحسي والبحث التجريبي، كان من المفترض

أن تحل هذه المبادئ محل المبادئ الميتافيزيقية الأرسطية للمادة والشكل، نُظر إلى بعض ابتكارات تيليسيو على أنها خطيرة من الناحية اللاهوتية وأصبحت فلسفته هدفا لهجمات شديدة، حيث تم تضمين كتبه في فهرس الكتب المحظورة المنشورة في روما عام 1596م، طور "كامبانيلا" نفورا عميقا من الفلسفة الأرسطية واحتضن فكرة أن الطبيعة يجب أن تشرح من خلال مبادئها الخاصة، بعد ذلك، تعرض للرقابة والتعذيب والسجن مرارا بسبب هرطقته (Casini).

كانت أجواء عصر النهضة عموما مشحونة، خاصة في أواخرها سواء من الناحية الفلسفية، أو الدينية، أو العلمية الطبيعية، أو حتى السياسية، ما دفع بعجلة التاريخ الأوروبي للدخول في مرحلة الحداثة.

الحداثة (Modernity): من الصعب دائمًا تحديد تاريخ ظهور مفهوم ما بدقة، وخاصة عندما يكون المفهوم قيد الفحص طوال تاريخه، مثيرا للجدل ومعقدا مثل "الحداثة". من الواضح أن فكرة الحداثة لا يمكن تصورها إلا في إطار وعي زمني محدد، أي إدراك الزمن التاريخي، الخطي الذي لا رجوع فيه، والذي يتدفق إلى الأمام بشكل لا يقاوم، ستكون الحداثة كمفهوم بلا معنى على الإطلاق في مجتمع لا فائدة فيه للمفهوم الزمني المتسلسل للتاريخ (Calinescu, 1987, p. 13).

من الناحية اللغوية كلمة حداثة في اللغة العربية تعود في أصلها الاشتقاقي إلى الجذر (ح.د.ث) حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه، والحديث نقيض القديم والحدوث نقيض القدمة (ابن منظور، 1988، صفحة 581)، ويرادف الجديد وهذا يعني أن الحداثة في اللغة العربية ترادف الجدة والتجديد، كما يعني أنها مقولة إضافية، أي بالإضافة إلى قديم سبقه، وبعد الزمن داخل في المفهوم. واللغة العربية تحمل مفهوم الحداثة مرادفا للجدة دونما إمدادنا بالمجال المفهومي للاصطلاح نفسه (بوترعة، 2018).

أما في للاتينية فكانت كلمة modernus، صفة واسم، خلال العصور الوسطى، قد صُنعت من ظرف modo (بمعنى "مؤخرا، للتو")، بنفس الطريقة التي اشتُق بها hodiernus من hodie ("اليوم"). أشار Modernus، وفقًا لقاموس المرادفات Linguae Latinae، إلى "qui nunc، nostro tempore est، novellus، praesentaneus...."كانت أضدادها الرئيسية، كما يسردها القاموس نفسه، " antiquus، vetus، priscus، يشير "إرنست روبرت كورتيوس" في كتابه الأدبي الأوروبي والعصور الوسطى اللاتينية، كلما أصبحت العصور القديمة أقدم، كانت هناك حاجة إلى كلمة" حديث ". لكن كلمة" modernus "لم تكن متاحة بعد (Calinescu, 1987, p. 14).

تم استخدام Modernus على نطاق واسع في اللغة اللاتينية في العصور الوسطى في جميع أنحاء أوروبا بدءا من القرن السادس، ولكن مع أواخر القرن الخامس أصبحت مصطلحات مثل Modernitas ("العصر الحديث") و moderni ("رجال اليوم") شائعة أيضا. يبدو أن التمييز بين "آنتيكوس" و"مودرنوس" ينطوي دائما على أهمية جدلية، أو مبدأ الصراع (Calinescu, 1987).

وفقًا للقواميس التاريخية الرئيسية للغة الفرنسية، لم يتم استخدام Modernité إلا في النصف الأول من القرن التاسع عشر. قد يكون التقليد الفرنسي القوي المتمثل في الاهتمام الكلاسيكي الجديد بالنقاء اللغوي واللياقة (مع النفور المصاحب من الكلمات الجديدة) أحد التفسيرات (Calinescu, Modernity, Modernisme, Modernization: Variations on Modern Themes, 1995).

تم تطبيق مفهوم الحداثة (كما يمكن توقعه)، في 1924م على "بودلير Baudelaire "، لاحظ "بول فاليري" أنه في حين أن الشعراء الفرنسيين ربما يكونون أكبر من بودلير (الرومانسيون:لامارتين، موسيت، هيغو ...) (فقط في فرنسا مع بودلير الشعر الفرنسي يجعل نفسه يُقرأ في جميع أنحاء العالم؛ يفرض نفسه على أنه شعر الحداثة) أصبحت صورة بودلير بصفته شاعرا للحداثة نوعا من موضع النقد الكلاسيكي، ما يجب أن نلاحظه هو أن مفهوم الحداثة ، من بودلير إلى ما بعده، قد أظهر القدرة على استيعاب أي عدد من التفسيرات الفلسفية للحاضر ومعناه، سواءً الجوانب الجمالية، أو الأخلاقية، أو العلمية، أو التكنولوجية، أو المصطلحات التاريخية، والاجتماعية على نطاق أوسع، وما إذا كانت إيجابية (الحداثة جيدة ومرغوبة) أو سلبية (الحداثة مؤلمة أو "مأساوية" ويجب محاربتها أو تجاوزها، وتترتب هنا بعض الملاحظات العامة حول معاني الحداثة ومصادرها الفكرية. يمكن للمرء أن يلاحظ في كثير من الأحيان، أن الحداثة تم تنظيرها من منظور تنموي (على غرار أيديولوجيات التنوير للتقدم) على أنها أكثر "تقدما" خلال "المراحل" التاريخية الماضية. لكن الثمن البشري المدفوع لمثل هذا التقدم كان يُنظر إليه أحيانا على أنه مرتفع للغاية، ومن هنا جاءت مختلف التيارات الأيديولوجية أو الدينية المناهضة للحداثة أو "المضادة للحداثة" التي

اجتاحت العالم خلال القرن الماضي (Calinescu, Modernity, Modernisme, Modernization: Variations on Modern Themes, 1995).

يورد لنا هابرماس نصاً عن تنقلات استعمال حديث Modern عبر التاريخ بقوله : (استعملت كلمة حديث للمرة الأولى في أواخر القرن الخامس لفصل الحاضر المسيحي، الذي كان قد صار للتو رسميا، عن الماضي الروماني الوثني، ورغم تبدل المضامين تعبر الجدة/العصرنة/الحداثة دوما عن الوعي الخاص بحقبة تضع نفسها في علاقة مع ماضي العصور القديمة، ولا ينطبق هذا فقط على عصر النهضة الذي يبدأ به العصر الحديث، فقد اعتبر الناس أنفسهم حديثين، في زمن شارلمان، وفي القرن الثاني عشر، وفي زمن التنوير. إذن، في كل حين نشأ في أوربا وعي حقبة جديدة عبر علاقة متجددة مع العصور القديمة ... وبالنتيجة اعتبر حداثيا ما يساعد حاليّة روح العصر، التي تجدد نفسها بنفسها، على بلوغ تعبير موضوعي) (هابرماس، 2002، الصفحات 16-17).

ارتبطت الحداثة بالذاتية الفردية، والتفسير العلمي والعقلنة، وظهور البيروقراطية، والتحضر السريع، وظهور الدول القومية، والتبادل المالي المتسارع والتواصل، وانخفاض التركيز على وجهات النظر الدينية للعالم (Snyder, 2016) ، كشكل من أشكال التحول العلمي الفريد من العلوم الميتافيزيقية إلى العلوم العملية. يمكن تتبع أفكار الحداثة في الفلسفة من خلال المناقشات حول: **العقل والعقلانية** (بقلم ديكارت، كانط، كيركيغارد، هايدجر، راسل)؛ **الكرامة الإنسانية والحرية** (بقلم مونتسكيو، لوك، نيتشه)؛ **المجتمع والدولة والقانون** (بقلم ميكافيللي الذي طالب بشدة بفصل الكنيسة عن الدولة، وهوبز ولوك وروسو)؛ علم الوجود ونظرية المعرفة (بقلم ديكارت وسبينوزا وكانط وهيجل وشوبنهاور وسارتر ورايل)؛ **الأخلاق والألوهية** (بقلم ديكارت وسبينوزا ونيتشه ورسل)؛ **العلمانية** (بقلم ميكافيللي، ويبر، هوليواك، فولتير، سبينوزا، لوك، جيفرسون ورسل)؛ شك بقلم ديكارت، **العلم والتكنولوجيا والصناعة** (بقلم كوبرنيكوس وكبلر وجاليليو وبيكون ونيوتن وداروين وماركس ودوركهايم وهايدجر)؛ **النشاط الجنسي لدى البشر** (بقلم فرويد وولستونكرافت

وبوفوار) (Mondal, 2014) ، وبهذا نرى أن الحداثة قدمت مشروعا بديلا عن الدين يشمل مختلف مجالات الحياة (أنطولوجيا وإبستيمولوجيا).

بالرغم من هذا كله إلا أنه هنالك مفارقة مثيرة للدهشة، وهي أن الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع على سبيل المثال الألمان مثل "فرديناند تونيس" و"فيرنر سومبارت" و"ماكس فيبر" تحدثوا عن البيروقراطيات الحديثة وأشاروا إلى الدولة الحديثة وحلّلوا الرأسمالية الحديثة، بالإضافة إلى زملائهم الفرنسيين مثل "غابرييل دو تارد" أو "إيميل دوركايم" أو "مارسيل موس"، والأمريكيين مثل "روبرت بارك" و"جورج هربرت ميد"، ومع ذلك، لم يستخدموا أبدا مصطلح "الحداثة" ("Modern"؛ "Modernity") من أجل تحديد عصر أو التحدث عن "تاريخ"، يبدو أن الاستثناء الوحيد كان "جورج سيميل" الذي أشار بالفعل إلى "الحداثة" (KNÖBL, 2017, pp. 314-315).

تقدم لنا الحداثة Modernity فكرة انعكاسية ومستقلة وعقلانية اكتسبت في النهاية السيطرة على الطبيعة وأعلنت موت الإله، وهذه هي الطريقة التي نجد بها جوهر الحداثة Modernity، فهي نوعية وشكل من أشكال الحياة البشرية أكثر من كونها لحظة تاريخية خاصة (KNÖBL, 2017, p. 311).

بالرغم من أن فكرة الحداثة Modernity متأصلة في التناقض مع التقاليد، إلا أنه من خلال المكانة المتزايدة للعقل كقوة نقدية والاكتشافات الثورية للعلم، فإن الوعي الذاتي للحداثة كفترة متميزة ومتفوقة في تاريخ البشرية لم يكن خاليًا من أي ارتباط بالدين ، على العكس من ذلك، كانت مثل هذه الارتباطات، خلال فترات معينة، عديدة وقريبة جدا، وفقط من خلال التركيز عليها يمكننا أن ندرك تماما جزءًا من الغموض البنيوي لفكرة الحداثة، وهذا ما سنراه في الفصل المتعلق بتشكل براديغم العلمانية الغربية.

الحداثوية (Modernism):

يظهر تاريخ كلمة "الحداثوية Modernism" أنها لم تستخدم في أوروبا أو في أي مكان آخر قبل أن يصل النزاع بين القدماء والحداثيين إلى ذروته، أي قبل العقود الأولى من القرن الثامن عشر.

ليس من الصعب أن نفهم لماذا، في ذروة معركة الكتب تمت إضافة اللاحقة (ism) (التي تشير، من بين أمور أخرى ، إلى الالتزام غير العقلاني بمبادئ العبادة) إلى مصطلح الحديث modern،لم تكن هذه الإضافة بواسطة الحداثيين أنفسهم ولكن من قبل خصومهم. وبهذا كان المدافعون عن التقليد الكلاسيكي قادرين على الإيحاء بأن موقف الحداثيين كان متحيزا، وأن ادعائهم بأنهم متفوقون على القدماء يحتوي على عنصر من الحزبية مشكوك فيها وفي النهاية نزع الأهلية (Calinescu, Five faces of modernity: Modernism, avant-garde, decadence, kitsch, postmodernism, 1987, p. 68).

كان تعبير "الحداثوية Modernism" تعبيرا عن الازدراء الفكري، أكثر قليلا من سلاح اصطلاحي في أيدي معادي الحداثة Modernity. في قاموسه للغة الإنجليزية (1755م) يستشهد "صموئيل جونسون"، الذي يسرد الكلمة على أنها كلمة جديدة اخترعها "سويفت" الذي يرى أن "الحداثوية Modernism"لم تكن سوى مثال واضح بذاته على فساد اللغة الإنجليزية من قبل أولئك الذين يشار إليهم باسم "الحداثيين، فقد استغرق الأمر طويلا حتى يتم تبرئة المصطلح، حيث أن أول من استخدم تسمية "الحداثوية Modernism" بشكل مقبول لتعيين حركة معاصرة أكبر للتجديد الجمالي كان "روبين داريو"، المؤسس المعترف به لـ el Modernismo في أوائل تسعينيات القرن التاسع عشر، حيث تضمنت الرفض الصريح للسلطة الثقافية الإسبانية (Calinescu, Five faces of modernity: Modernism, avant-garde, decadence, kitsch, postmodernism, 1987, pp. 70-71).

تم تصور "الحداثوية Modernism" بشكل أساسي على أنها تمرد ضد التقاليد الأكاديمية والتاريخية للقرن التاسع عشر وضد القومية الفيكتورية والاستبداد الثقافي، على أساس أن الأشكال "التقليدية" للفن والعمارة والأدب والإيمان الديني والتنظيم الاجتماعي والحياة اليومية عفا عليها الزمن، حيث أن مصطلح "الحداثوية Modernism" نفسه مشتق من الكلمة اللاتينية "modo" التي تعني "الآن فقط" (The Basis of Philosophy, 2009).

كما دعت إلى إعادة فحص كل جانب من جوانب الوجود، من التجارة إلى الفلسفة، بهدف إيجاد ما "يعيق" التقدم، واستبداله بطرق جديدة وتقدمية وأفضل للوصول إلى نفس الغاية. يعتقد الحداثيون أنه من خلال رفض التقاليد يمكنهم اكتشاف طرق جديدة جذرية لصنع الفن، رأى بعض الحداثيين أنفسهم كجزء من ثقافة ثورية تضمنت أيضا ثورة سياسية، بينما رفض آخرون السياسة التقليدية وكذلك الاتفاقيات الفنية، معتقدين أن ثورة الوعي السياسي لها أهمية أكبر من التغيير في الهياكل السياسية الفعلية (The Basis of Philosophy, 2009).

يرى الدكتور علي عبود المحمداوي أن "الحداثوية Modernism" هي اللحظة الزمنية التي كرست أفكار الذاتية الإنسانية وعقلانيتها، واعتمدت في ذلك على الإنجاز العلمي الذي حصل حينها، وهي قائمة على أسس وجذور النهضة والأنوار، لتنجز مع القرن التاسع عشر، وبذلك فقد تُعد مدرسة، أو إتجاها فكريا، أو مذهبا فلسفيا، يواصل التحقيب الزمني المعرفي بعد النهضة والتنوير، وهي تطبيق زمني لرؤى الحداثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ومطلع القرن التاسع عشر، وكلما اتخذ له حيزا زمنيا انتقل من حركية الحداثة وديناميكيتها إلى سكون "الحداثوية Modernism" واستقرارها. وبذلك فنحن نستقر مع الدلالة التي ترى أن الحداثة موقف وليس حقبة، ذلك الموقف الذي يتميز بمحاولته لوضع الإنسانية ولاسيما العقل البشري في قلب كل شيء، ابتداء من الدين ومرورا بالطبيعة، والعلاقات الاجتماعية، والاقتصاد، والسياسة (المحمداوي، 2015، صفحة 89).

وتتمة لهذا المعنى علينا أن نعي أن الحداثة حينما جاءت بمشروعها لتخليص الإنسان من أوهامه، وتحريره من قيوده، وتفسير الكون تفسيرا عقلانيا واعيا كما تدعي، فإن مثل هذا المشروع لايتم ما لم يقطع الإنسان صلته بالماضي، ويهتم باللحظة الراهنة، أي بالتجربة الإنسانية كما هي في لحظتها الآنية، وهكذا احتفت الحداثة بالسيرورة المستمرة، وغير المستقرة على حال، لكنها أيضا كانت تسعى في المقابل إلى إرساء الثوابت القارة التي تحكم الإنسان وتحكم تجربته، لذلك فالثوابت، شكلت معنى "الحداثوية Modernism"، لأنها ارتبطت بالنسق الفلسفي والبعد الزمني، وفي هذا القول وجه كبير من الصحة، وعليه فمفهوم الحداثة كمصطلح للدلالة على القطيعة المستمرة مع التقاليد والموروث الذي يحد من مركزية الإنسان وعقلانيته، وبذلك تشكل "الحداثوية Modernism"وجهها الآخر (لأنها تاريخ الحداثة ومذهبيتها) (المحمداوي، 2015، صفحة 90).

التحديث (Modernization) :

مصطلح "التحديث Modernization"، كما تخبرنا القواميس التاريخية الرئيسية للغات الأوروبية الحديثة ، كان راسخا بحلول العقد الأول من قرننا هذا. ومع ذلك، ظل معناها غامضا إلى حد ما: فالتحديث يعني إعطاء مظهر جديد أو حديث لشيء ما (مبنى، داخلي)، أو اعتماد رؤية أكثر حداثة.

واجه الحداثيون في مطلع القرن ، مثل الفلاسفة الدينيين واللاهوتيين والمدرسين في المؤسسات الكاثوليكية، الجانب المعرفي العلمي للحداثة. حاول كل واحد منهم، بطريقته الخاصة وحسب الحاجة، تحديد أي من العقائد أو الكتابات التي تعترف بها الكنيسة، بما في ذلك الكتاب المقدس خارج نطاق المعرفة العلمية، والتي وقعت تحت تأثير العلم وكان لا بد من إعادة تفسيرها لتجنب التعارض مع الحقائق التي لا يمكن إنكارها علميا كبعض المعجزات التأسيسية للإيمان المسيحي (ألوهية المسيح ، قيامته الفعلية...) أعطيت تفسيرا رمزيا بدلا من التفسير الحرفي التقليدي (Calinescu, Modernity, Modernisme, Modernization: Variations on Modern Themes, 1995)، فالنقاش كان محسوما بالنسبة للعقلانية الحداثية المبنية على الأسس المادية (رفض الميتافيزيقا).

بدأ العلم في توفير مصدر البصيرة الذي ينافس الوحي الإلهي، متحديا الاحتكار الفكري للكنيسة، التي دافعت بشدة عن المجتمع الإقطاعي باعتباره نظاما أبديا غير قابل للتغيير.

ولدت فكرة التقدم البشري ومعها بدأت نظرية "التحديث Modernization" في الظهور، نشأت نظرية التحديث في عصر التنوير، مع الاعتقاد بأن التقدم التكنولوجي سيعطي البشرية سيطرة متزايدة على الطبيعة، كان الفيلسوف الفرنسي "أنطوان دي كوندورسيه" (1743م-1794) من بين الأوائل الذين ربطوا بين التنمية الاقتصادية والتغير الثقافي الاجتماعي، بحجة أن التقدم التكنولوجي والتنمية الاقتصادية سيحدثان حتما تغييرات

في القيم الأخلاقية للناس (RONALD & CHRISTIAN, 2005, p. 16).

كان لفكرة التقدم البشري تأثير هائل على الفلاسفة الاجتماعيين. ولكن منذ نشأتها وحتى الوقت الحاضر، عارضتها مفاهيم الانحلال الاجتماعي التي جعلت البشرية تتجه نحو عصر مظلم.

تم تقديم النسخة الأكثر تأثيرا من نظرية "التحديث Modernization" بواسطة "كارل ماركس"، حيث قدمت النسخة الماركسية نقدا مخترقا للاستغلال القاسي الذي ميز المجتمع الصناعي المبكر واقترحت حلا طوباويا يزعم أنه سيحقق السلام ويضع حدا للاستغلال. كانت العديد من تنبؤات ماركس خاطئة بشكل صارخ.

لكن الفكرة القائلة بأن التغيرات التكنولوجية والتنمية الاجتماعية والاقتصادية لها عواقب ثقافية وسياسية يمكن التنبؤ بها، تظل صالحة .

قام "آدم سميث" و"كارل ماركس" بنشر نسخ متنافسة من "التحديث Modernization"، حيث روج سميث للرأسمالية وماركس للشيوعية، ولكن بصرف النظر عن وجهات نظرهم المتناقضة بشكل حاد حول أفضل طريق إلى الحداثة Modernity ، رأى كلا المفكرين الابتكار التكنولوجي وعواقبه الاجتماعية والاقتصادية كأساس للتقدم البشري، مع تداعيات واسعة النطاق على الثقافة والمؤسسات السياسية. كان ماركس أكثر وضوحا في هذه النقطة، بحجة أن التنمية الاجتماعية والاقتصادية تحدد التغيرات الثقافية اللاحقة في توجهات قيم الناس، توجهات القيمة السائدة للمجتمع والمعايير الأخلاقية تشكل البنية الفوقية الأيديولوجية التي تعكس الأساس الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع، وتتغير الأيديولوجيا بالضرورة مع تغير الأساس الاجتماعي والاقتصادي (RONALD & CHRISTIAN, 2005, pp. 16-17).

كما ذكرنا من قبل لم يستخدم أي من "إميل دوركايم" أو "ماكس فيبر" مصطلحات الحداثة Modernity/ التحديث Modernization ، لكنهم جميعا طوروا مفاهيم يمكن ترجمتها بدقة إلى هذه المصطلحات وكانوا على دراية بالتغييرات الدراماتيكية (والصدمة في بعض الأحيان) التي أحدثها المرور من المجتمعات القائمة على التقاليد إلى المجتمعات الحديثة التي تتميز بهيمنة العقلانية الأداتية (Calinescu, Modernity, Modernisme, Modernization: Variations on Modern Themes, 1995).

"التحديث Modernization" هو المعادل الاجتماعي لما يسميه الاقتصاديون التنمية، وغالبا ما يكون تعبيرا ملطفا عن التحركات نحو التصنيع على النمط الغربي في غير البلدان الغربية، حيث يمتد خارج قاعدته الغربية الأصلية ليشمل العالم بأسره (Kumar, 2020).

افترض علماء الاجتماع نموذجا تطوريا مطلع القرن (الذين افترضوا انقساما بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة في أوروبا الغربية) وبحلول منتصف القرن العشرين، يعكس من خلاله منظرو التحديث تأثير نظرية التطور الداروينية، التي أصبحت تفسر كل شيء.

أدى النموذج التطوري إلى أنواع مختلفة من الداروينية الاجتماعية، بما في ذلك نظريات الحتمية البيولوجية والعنصرية، والدفاع عن تحسين النسل، وغيرها من الفظائع الفكرية التي لعبت دورا سلبيا في تاريخ القرن العشرين، تم التعبير عن مثل هذه النظريات تحت راية الحداثة Modernity أو التحديث Modernization (Calinescu, Modernity, Modernisme, Modernization: Variations on Modern Themes, 1995).

إن تاريخ المحاولات المختلفة للتحديث القسري هو إلى حد كبير تاريخ العواقب غير المقصودة والفشل النهائي لمشاريع التحديث الضخمة، لا سيما تلك المصممة من منظور

الماركسية اللينينية وأنواع أخرى من التاريخية، ففي الولايات المتحدة، بعد الحرب، ظهرت نسخة من نظرية التحديث التي اعتبرت التخلف كنتيجة مباشرة للخصائص الداخلية للبلد، لا سيما اقتصاداتها التقليدية، والسمات النفسية والثقافية التقليدية، والمؤسسات التقليدية، من هذا المنظور، لم تكن القيم التقليدية قابلة للتغيير فحسب، بل كان من الممكن ويجب استبدالها بالقيم الحديثة (RONALD & CHRISTIAN, 2005, p. 17).

وبذلك يتبين أن "التحديث Modernization" هو ممارسة الحداثة Modernity على مختلف الأصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فهو يدل على بناء الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، ونمو القوى الإنتاجية، وزيادة إنتاجية العمل، كما يشير إلى إنشاء سلطات السياسة المركزية وتشكل الهويات القومية، ويشير أيضا إلى نشر حقوق المشاركة السياسية، وأشكال العيش المدني والتعليم العام كما يشير إلى علمنة القيم والمعايير، وعليه يستند مفهوم الحداثة Modernity إلى التحديث Modernization (المحمداوي، 2015، صفحة 90).

في الأخير يمكننا أن نستخلص بأن الحداثة Modernity هي شرط للوجود الاجتماعي الذي يختلف اختلافا كبيرا عن جميع الأشكال السابقة للتجربة البشرية، والحداثوية Modernization ستمثل استجابة قلقة وغير مستقرة لوقائع الحداثة Modernity، بينما يشير التحديث Modernization إلى العملية الانتقالية للانتقال من المجتمعات "التقليدية" أو "البدائية" إلى المجتمعات الحديثة (Shilliam, 2010)، فالحداثة تريد أن تنشئ نسقا مرتبطا بالزمان والمكان من خلال عملية التحديث.

عصر الأنوار (Enlightenment) :

إن عصر التنوير هو النشاط غير المنظم للمفكرين الفرنسيين البارزين في منتصف عقود القرن الثامن عشر، والذين يطلق عليهم "الفلاسفة" (على سبيل المثال: فولتير، دالمبرت، ديدرو، مونتسكيو). شكل الفلاسفة مجتمعا غير رسمي من الأدباء الذين تعاونوا في مشروع التنوير المحدد بشكل فضفاض والذي يتجسد في مشروع "الموسوعة Encyclopedia" (الذي سنتحدث عنه بالتفصيل خلال هذه الجزئية)، ومع ذلك، هناك أيضا محاور أخرى لمفكري التنوير المنتشرة في جميع أنحاء أوروبا وأمريكا في القرن الثامن عشر.

بسبب التقدم الفكري والعلمي في ذلك العصر وبسبب توقع العصر بأن الفلسفة ستحسن حياة الإنسان بشكل كبير، حيث يُنظر إلى عصر التنوير هنا على أن أصله يرجع إلى الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

إن صعود العلم الجديد يقوض بشكل تدريجي ليس فقط المفهوم القديم لمركزية الأرض في الكون، ولكن أيضا مجموعة الافتراضات المسبقة التي عملت على تقييد وتوجيه البحث الفلسفي في الأزمنة السابقة. أدى شرح العلم الجديد للعالم الطبيعي إلى تعزيز الفلسفة من خادمة في علم اللاهوت ومقيدة بأهدافه وأساليبه، إلى قوة مستقلة تتمتع بالقوة والسلطة لتحدي القديم وبناء الجديد مع الأخذ في الاعتبار التطلع إلى التقدم الفكري باعتباره جوهر التنوير، والإيمان بقوة هذا التقدم لتحسين المجتمع البشري والحياة الفردية، غالبا ما يرتبط التنوير بثوراته السياسية ومُثُله، خاصة الثورة الفرنسية عام 1789م.

بالنسبة لمفكري التنوير أنفسهم، فإن عصر التنوير ليس فترة تاريخية، ولكنه عملية تطور اجتماعي أو نفسي أو روحي، غير مرتبط بالزمان أو المكان (Bristow, 2010).

إن ما يميز مستنيري القرن الثامن عشر هو خلافاتهم، كان البعض منهم قد عقد بالفعل مناقشات قوية كعلامة على تنويرهم، بالرغم من أن الكلمات "تنوير" و "مستنير" تستخدم للدلالة على شيء يأتي مع التعلم، ويتناقض مع الدوغمائية الدينية (Fleischacker,

(2013, p. 11. إلا أنه من بين الأمور التي اختلفوا حولها هو تعريف التنوير. فعندما قال "كانط" على سبيل المثال "فكر بنفسك" كان قد عرف التنوير بتعريف غير عادي إلى حد ما، فهو يتجنب أي التزام صريح بالعلم أو السياسة الليبرالية أو نقد الدين، فقد كان يضع نفسه عمدًا ضد التعريفات الأخرى الأكثر شيوعًا التي تربطه بالسعي وراء العلم الحديث، أو نقد الأديان التقليدية، لكن العلم الحديث نفسه يعتمد إلى حد كبير على التفكير الذاتي، وقد رافق أو ساعد في خلق مجتمع يتسم بالفردانية الراديكالية. لذلك، على الرغم من أن تعريف "كانط" للتنوير قد يختلف عن تعريف أقرانه، فإنه قد استحوذ على سمة مهمة للمشروع الذي شاركوا فيه جميعا (Fleischacker, 2013, pp. 6-7).

على الرغم من وجود درجات متفاوتة من الالتزام بقوة الأفكار لتغيير طرق التفكير والتصرف، فإن الشعور الذي كان يتقاسمه الفلاسفة وجمهورهم بشكل متزايد، والذي عبر عنه "شافتسبري" بأن هناك "ضوءًا عظيمًا" يجلب فهمًا جديدًا للجوانب الأساسية للوجود. كانت استعارة الضوء قديمة ولكنها لا تزال قوية. كان مرتبطا بشكل خاص بفكرة الوحي في السياق الديني (الوحي الإلهي). فمنذ عصر النهضة وخاصة من "إيراسموس" وما بعده، كانت هنالك حركة تحاول التوفيق بين العقل والوحي. خلال الثورة العلمية لم يكن هناك فصل بين العلم والدين بقدر ما كان هناك عملية إعادة تكيف معقدة بين الفلسفة الطبيعية واللاهوت، حيث سعى الكثيرون إلى التوفيق بين العقل والوحي (يمكن تشبيه العقل بالنور الإلهي) (Fitzpatrick, 2004, p. 159).

في حين أن أفكار التنوير يمكن أن تكون معادية للمسيحية، ويمكن اعتبارها بديلاً عنها، فقد تم تأطيرها من خلال الاهتمامات المسيحية، بحيث لم يكن جميع مفكري عصر التنوير مسيحيين، لكن كانوا يقدمون إجابات جديدة على الأسئلة القديمة. رفض البعض الوحي كليًا وتخلوا عن المسيحية، بالرغم من المحاولات العديدة للتوفيق بين الكتاب المقدس والفلسفة الطبيعية، وظهور "علم اللاهوت الفيزيائي" الذي يجمع العلم "النيوتوني" مع تعاليم "الكتاب المقدس". فقد كان على مفكري التنوير الذين بقوا في الإطار المسيحي تكييف مسيحيتهم مع طرق التفكير الجديدة.

في نظريته الجديدة الشهيرة، وصف "فولتير" نظرية "نيوتن" في الجاذبية بأنها "سامية". على النقيض من علم "أرسطو"، أظهر نيوتن كيف كان الكون كله يخضع لنفس القوانين، علاوة على ذلك، اقترح "نيوتن" أن الطريقة الاستقرائية للفلسفة التجريبية يمكن أن تقدم إجابات جديدة للعديد من الانشغالات المسيحية.

يمكننا أن نرى كيف شعر المفكرون المستنيرون أنهم قادرون على دراسة الإنسان كجزء من الطبيعة ، وسعوا إلى اكتشاف القوانين الطبيعية الأساسية للمجتمع، فالتنوير كما جادل "كانط"، أعطى الإنسان فرصة ليبلغ سن الرشد (Fitzpatrick, 2004, pp. 160-161).

سيكون من السهل تلخيص عصر التنوير من منظور فلاسفته بأنه ظهور فكرة التقدم، وخطط واضحة المعالم للمستقبل ، والتعليم العام والمجال العام المستنير، والفهم العلماني لمراحل التاريخ البشري وعلم الإنسان.

رحب مفكرو التنوير بالتحدي المتمثل في النقاش العام، والذي رأوا فيه احتمالية تعزيز أفكارهم، لكن العديد منهم كانوا على دراية بالقيود المفروضة على بعض وجهات نظرهم. على سبيل المثال، خص "كوندورسيه" "ريتشارد برايس" كأحد المؤيدين الأوائل لعقيدة التقدم غير المحدود للجنس البشري، إلا أن برايس (وهو مفكر مسيحي) وإن كان من النوع غير التقليدي، أدرك أن أعلى نقطة في المعرفة يمكننا بلوغها هي معرفة جهلنا، فكلما زادت دراستنا لتكوين الطبيعة، وتدبير العناية الإلهية، زادت قناعتنا بأنها فوق كلياتنا وأن أسباب المظاهر الأكثر شيوعًا غير معروفة لنا،كانت فكرة "كوندورسيه" عن التقدم علمانية تمامًا.

دعا الكاتب السويسري "إسحاق إيسلين" إلى "التسامح مع الخرافات" على الرغم من حرصه على تحقيق أقصى قدر من السعادة العامة. قلق التربويون بشأن إعطاء الدولة القوة لخلق مواطنين نموذجيين. لم يلفت "هيوم" الانتباه إلى مخاطر الحماس الديني فحسب، بل

أيضا إلى حدود العقل. كان "آدم سميث" و"آدم فيرجسون" قلقين بشأن تأثير المجتمع التجاري. باختصار، كان التنوير حركة نابضة بالحياة ومتنوعة وغالبًا ما تنتقد الذات، حيث وصف "أندريه موروا" قاموس فولتير الفلسفي بأنه "فوضى الأفكار الواضحة" يمكن تطبيق هذا الوصف أيضًا على فكر العديد من معاصريه (Fitzpatrick, 2004, p. 162).

من بين الأمور المهمة التي ميزت عصر التنوير هي "السعادة" حيث كانت مصطلحا مركزيًا في المفردات المستنيرة، إلا أنه لا يزال من الصعب تحديدها حتى يومنا هذا. بذل المؤلفون المستنيرون قصارى جهدهم للكشف عن السر، وكذلك شرح المصطلح، وكتابة المزيد عن السعادة أكثر من أي فترة سابقة في التاريخ الغربي. وبذلك، كانوا يأملون في كسر كل الأعراف السابقة، وتبديد الغموض الذي أحاط بمفهوم السعادة لقرون، في حين أن العصور السابقة قد حجبته في الدين أو القدر، فإن كتاب عصر التنوير سيكشفونه في نقائه الطبيعي، حالته العارية. وبينما كانت العصور السابقة تبحث عن السعادة في الإيمان، كان فلاسفة التنوير يهدفون إلى رؤيتها بوضوح في حد ذاتها دون عائق ، بعيدا عن مكافأة العالم الآخر أو هدية الحظ أو الآلهة، كانت السعادة قبل كل شيء شأنا أرضيا، يجب تحقيقه هنا والآن من خلال الوكالة البشرية وحدها (McMahon, 2004, p. 164).إذا تخيل البشر حياة سعيدة على الأرض، فعليهم أولاً أن يتصوروا أنفسهم وكونهم بطرق جديدة.

يمكننا أن نرى بوضوح التطورات الحاصلة خلال عصر التنوير من خلال ثلاث مراحل رئيسية (الربوبية، المادية، الإلحاد)

- كان العمل على صياغة هذا المفهوم الجديد بالطبع مشروعًا جماعيًا، تم تطويره ببطء على مدى قرون، اعتقد "نيوتن" أن الكون يتطلب تدخلا دوريا وإشرافا مستمرًا من خالقه عند تقديم "النيوتونية"، حيث عرضت مخططات الكون التي صاغها وصورها خالق عقلاني وخير، ومع ذلك، كان الآخرون على استعداد لدفع ما يرون أنه "منطق نظام نيوتن" خطوة إلى الأمام، لقد سألوا: ألم يكن من الممكن تصور كون يسير بسلاسة من تلقاء نفسه؟ هل يحتاج الكون من الإله

التدخل؟ على أقل تقدير، بدا أن نظام نيوتن ينكر الاضطرابات المعجزة والتدخلات إله العهد القديم. وربما كانت العقول الأكثر راديكالية مستعدة للتكهن، أن الخالق قد خلق العالم، ثم تركه بمفرده ليأخذ مساره الخاص؟

- بينما أظهر نيوتن القوانين العالمية التي تحكم حركة الكون، كشف "جون لوك" عن القوانين العالمية التي تحكم طريقة عمل الفكر يمكن القول أن "لوك" ابتكر الميتافيزيقا كما ابتكر نيوتن الفيزيقا "الفيزياء".

خلال معظم القرن الثامن عشر، احتدم الجدل في إنجلترا وفي القارة الأوروبية حول ما إذا كان "لوك" ماديا، كما أعطى التأثير الهائل للفيلسوف الهولندي "باروخ سبينوزا" قوة مركزية في إثارة التكهنات المادية في أوروبا، لا سيما في النصف الأول من القرن الثامن عشر.

- هناك مصادر أخرى في تمهيد الطريق للمناقشات المادية العظيمة في منتصف القرن وما بعده ، لكن عمل رجل واحد على وجه الخصوص، "لاميتري" ساعد في إثارة الضجة التي حولت المادية من جدل سري إلى فضيحة عامة. حيث أدت كتاباته حول الروح إلى نفيه من فرنسا، فقد تبنى علنا الاحتمال الذي كان يطارد جون لوك "من الواضح جدًا أنه فيما يتعلق بالسعادة، فإن الخير والشر في حد ذاته غير مبالين. من ينال رضا أكبر من فعل الشر يكون أسعد من الذي يحصل على القليل من فعل الخير. السعادة فردية وخاصة ، ويمكن العثور عليها في غياب الفضيلة وحتى في الجريمة، وإذا لم يكن الفسق والذوبان على ذوقك، فربما تكون القذارة والعار أكثر من رغبتك، انغمس في الوحل مثل الخنزير، وستكون سعيدًا بأسلوبهم" (McMahon, 2004, pp. 170-171).

قد عبر أيضًا بعبارات لا لبس فيها عن منطق حساب المتعة الذي وصل إلى أقصى الحدود. إذا استنتج العقل أن الروح خيال، وأن البشر هم آلات، فلماذا لا نديرها بأي طريقة نرغب فيها؟ إن حرمان أنفسنا من الملذات من أجل الفضيلة أو

الشرف أو حياة أفضل قادمة ، كان تحيزًا لم يعد من الممكن استمراره. يجب إزالة جميع العوائق التي تحول دون تجربتنا الشخصية للسعادة. أشار "لاميتري" بوضوح إلى الاتجاه القائل بأن العالم لن يكون سعيدًا أبدًا حتى يصبح ملحدا.

لم تكن فكرة الإله بالنسبة له مجرد وهم يحلم به الجهلة في جميع الثقافات لتهدئة الخوف من القوى التي لا يستطيعون تفسيرها، ولكنها كانت عقبة هائلة أمام رفاهيتنا. أنتجت أنظمة الخرافات الكاذبة سلسلة واسعة من الشرور على الأرض، وعلّمت الرجال والنساء أن يكرهوا أجسادهم وعقولهم، وأن يرفضوا اللذة وإشباع الرغبة، وأن ينكروا أنفسهم ووسائل راحتهم من أجل الكذبة الكبرى "العالم الآخر".

جاء فلاسفة التنوير لرؤية السعادة في الطبيعة حيث شهدت القرون السابقة الخلاص في الإله، واقتناعا منهم بالتناغم الطبيعي للكون، وقدرة الجنس البشري على السيطرة عليه، فقد وضعوا عالما كانت فيه السعادة جزءا من نظام الأشياء؛ حيث كانت الثروة والمصير تحت سيطرتنا؛ حيث كانت إرادة الرب (إن وجدت أصلاً) غير ذات صلة إلى حد كبير بالمخاوف الأرضية. كانوا يعتقدون أن البشر يمكن أن يكونوا سعداء؛ يجب أن يكونوا سعداء، وإذا لم يكونوا كذلك، فثمة خطأ ما في مؤسساتهم، ومعتقداتهم، وأجسادهم، وعقولهم (McMahon, 2004, p. 175).

أصبحت الفردانية والحريات الشخصية التي احتفل بها كل من "لوك"، و"هيوم"، و"آدم سميث"، و"فولتير" "وكانط"، جزءًا من شبكة المجتمع الحديث التي تسللت إلى مفاهيم القرن التاسع عشر للاستقلال ومساعدة الذات والليبرالية (White, 2018).

جادل عدد من المنظرين السياسيين والفلاسفة بأن أخلاقيات التنوير تستند إلى المعتقدات المسيحية. تاريخيا هذه حقيقة. يمكن إرجاع أفكار القيمة والكرامة الإنسانية للفرد، والعقل العام المشترك، وتطور المجتمع البشري عبر التاريخ ، وقدرة البشرية على استكشاف عالمها، إلى المصادر اللاهوتية المسيحية، إلا أن التنوير قد بدأ عملية تغيير تم من خلالها فصل

المفاهيم المسيحية تدريجيا عن أصولها اللاهوتية، إلى الحد الذي لا ينبغي أن يُطلق عليها بعد الآن وصف مسيحية (Smith G. , 2007, p. 16).

تجدر بنا الإشارة إلى أننا سنتطرق بالتفصيل في الفصل التالي إلى الإشكالية الكبرى التي طرحها التنوير من خلال أعمال الموسوعيين في محاولتهم للقضاء على الدين انطلاقا من جدل المثالية والمادية، بالإضافة إلى عرض نماذج التنوير المختلفة التي أدت إلى اختلاف نماذج العلمانية.

العلماني The Secular:

علينا أن ندرك جيدا بأن المصطلحات من قبيل علماني Secular / العلمانية Secularism / العلمنة Secularization هي مصطلحات دينية بالأساس، وهذا ما سنراه خلال هذه الجزئية.

- **التأثيل اللغوي للمصطلح عند الغرب:**

الإنكليزية : Secularism، الفرنسية Sécularisme، الألمانية Sakularismus، جميعها مشتقة من الكلمة اللاتينية Saeculum والتي تعني الزمن أو العصر أو القرن.

تم استخدام الكلمة اليونانية aioon في ترجمة العهد الجديد للدلالة على المصطلح العبري " עוֹלָם "عولَم، فيما تعني " الأزل؛ الجيل؛ الزمن؛ الحقبة الزمنية؛ العالم؛ الدنيا " ، وما يهمنا هنا معناها الأخير "الدنيا ". وقد جاءت في الأناجيل كثيرا بالمعنيين المتضادين : " الزمن الأزلي " (السرمد) و " الزمن المؤقت " (الحياة الدنيا)، تماما مثل الكلمة العبرية " עוֹלָם "عولَم، التي وردت في العهد القديم بالمعنيين المتضادين "الزمن الأزلي" و"الزمن المؤقت" أو الحياة الدنيا (السليمان، 2013).

إلا أن الترجمة اللاتينية قد خصصت كلمة لكل معنى، حيث تم تجنب استخدام الاشتراك اللفظي الموجود في كل من العبرية واليونانية، فاستخدمت كلمة Saeculum للدلالة على الحياة الفانية/الدنيا، و "vitam aeternam " للدلالة على الحياة الأزلية (السليمان، 2013).

فمصطلح saeculum اللاتيني، الذي اشتقت منه كلمة علماني Secular، ينطبق على الزمن المدنس، في مقابل الزمن المقدس (taylor, 2007, p. 55)، بعد ذلك، تم توسيع انتشارها تدريجيا إلى سياقات جديدة.

والجدير بالذكر أنه بعد تمييز القديس أوغسطين بين مدينة الله ومدينة الإنسان ، جاء "العلماني Secular" للإشارة إلى الشؤون الدنيوية على عكس الشؤون الدينية، وهو انقسام متجذر في الخوف من أن الأمور الدنيوية قد تلوث المجال المقدس. علاوة على ذلك، تم اعتماد المصطلح في مفردات الكنيسة لتعيين أعضاء رجال الدين العاملين في شؤون هذا العالم (Falci, 2018, p. 10).

فأصبح العلماني Secular يمثل الشخص العامي اللاكهنوتي، الذي يقابله الكهنوتي الخاضع للنظام الكنسي (السليمان، 2013).

بعد الإصلاح البروتستانتي، كان معنى المصطلح بعيدًا عن أصوله الدينية، فمنذ ذلك الحين أصبح يستخدم بشكل أساسي للإشارة إلى الملكية، أي ملكية الكنيسة والملكية العامة (العالمانية) (Falci, 2018, p. 10)، وتشير المصادر إلى أن أول استعمال للمصطلح بهذا المعنى كان سنة 1648م بعد توقيع صلح ويستفاليا ، حيث تم تقويض سلطة الكنيسة وتحديد الملكيات (ما ينتمي للكنيسة وما ينتمي للملوك والأمراء والنبلاء والعامة أي السلطة العامة) (السليمان، 2013).

- **التأثيل اللغوي للمصطلح عند العرب:**

إن أول معجم عربي تطرق لمصطلح "علماني" بمعناه المعاصر هو المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، وجاءت في طبعتيه الأولى 1960م والثانية 1979م بفتح العين أي "عَلماني" (العَلماني: نسبة إلى العالم ، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي). وبقي الأمر كذلك إلى غاية الطبعة الثالثة سنة 1985م وجاء فيها "عِلماني" بكسر العين (عامري، 2017، صفحة 62)، كدلالة على العِلم، وهذا ما أخذه بعض المفكرين والكتاب العرب فيما بعد حيث قاموا بنشر المصطلح على هذا النحو للدلالة على أن العَلماني مشتق من العِلم وهو في مقابل الدين أي أن الدين يقابله العِلم، وفي هذا مغالطة كبيرة حيث أنه لا علاقة للعِلم بالعلمانية فهي

مجرد حيلة اصطلاحية ذات خلفية إيديولوجية خاصة تبتغي تخفيف وطأة المفهوم داخل البيئة العربية الإسلامية.

وبما أن اللغة العربية لا تحتوي على الجذر عَلم، فإن ما سنقوم به الآن هو عملية تأثيل لغوية نحاول من خلالها فهم أصل المصطلح وكيف دخل إلى اللغة العربية.

من خلال التقصي التاريخي نلاحظ أن أول من كتب في الموضوع هم النصارى العرب، حيث نجد أن المصطلح مألوف لديهم ومستخدم عندهم في التقاليد الكنسية، ومن المعلوم أن النصارى العرب يستخدمون اللغة السريانية ضمن التقليد الكنسي مثلهم مثل النصارى الأوروبيين الذين يستخدمون اللاتينية في التقاليد الكنسية.

وبالرجوع إلى اللغة السريانية نجد في القواميس أن كلمة ܥܠܡܝܐ (تنطق عَلما) تعني علماني وعالم ودنيا (Costaz, 2002, p. 254)، حيث أن النصارى العرب مثلهم مثل النصارى الغربيين، يفرقون بين الشؤون العامة والشؤون الكهنوتية أو الكنسية، فبعد أن نشأ التمايز المسيحي بين عامة الشعب والكهنة خلال القرن الرابع ميلادي اضطر السريان كغيرهم من النصارى إلى استخدام مصطلحات للتمييز والتفرقة، فاستخدموا مصطلح ܥܠܡܝܐ (عَلما) للدلالة على العالم والحياة الدنيا.

والعوام، وقاموا فيما بعد بتعريبه عند استعرابهم خلال العهد العباسي، فجعلوه أولا "عَالماني" على أن المكافئ اللغوي في العربية هو "عَالم"، ثم قاموا بحذف الألف ثانيا للتخفيف فأصبح "عَلماني" (السليمان، 2013).

ونجد أن أقدم مصدر عربي فيه ذكر لكلمة "عَلماني" هو كتاب مصباح العقل للأنبا "ساويرس ابن المقفع" خلال القرن العاشر للميلاد حيث قال: "وقد رأى

المتقدمون بعد ذلك رأيا في الأساقفة، أما المصريون فرأوا أن يكون الأسقف بالإسكندرية خاصة، بتولا لم يتزوج في حال عَلمانيته" (ابن المقفع، 1978، صفحة 95) ، فابن المقفع هنا يستخدم كلمة عَلمانية في مقابل كهنوتية بدون أي شرح أو توضيح، مما يعني أن المصطلح في تلك الفترة كان شائعا ومفهوما لدى العامة والخاصة بحيث لم يحتج إلى بيانه.

كما رأينا فإن مصطلح "عَلماني Secular" هو مصطلح ديني مسيحي بامتياز، تم استخدامه في ظروف معينة للدلالة على محتوى معين، إلا أنه قد تم تغيير محتوى المصطلح تدريجيا، في انتقال دلالي بلغ ذروته في استخدامه العكسي، فهو يعبر الآن عن تحرر الدولة ومؤسساتها من الإرشاد والسلطة الروحية. وفقا لهذا التحول تم استخدام كلمة "عَلماني Secular" خلال القرن الماضي أيضا للدلالة على البعد الواقعي للعالم المتحرر من أي نوع من الإلهام الديني، في الواقع في معظم القرن العشرين، تم استخدام المصطلح بشكل غير معقد كصفة تم استخدامها لوصف سمة أساسية لأوروبا الغربية (Falci, 2018, p. 11).

العلمانية Secularism:

يمثل مصطلح "العلمانية Secularism" أولى الإشكاليات التي يصادفها أي دارس للموضوع ، فالعلمانيةSecularism مصطلح متعدد المعاني وهجين " polysemic and hybrid"، فتعريفاتها تتعدد بتعدد زوايا النظر والخلفيات الإيديولوجية، فزاوية المقاربة بالنسبة للفلاسفة غالبا ما ترتكز على الأبعاد النظرية ومستتبعاتها الأخلاقية، بحيث تحل محل المعتقدات الدينية الاتجاهات المادية والوضعية، أما مقاربة علماء الاجتماع فتكون من باب أبعادها الاجتماعية والسياسية، وتكون في الغالب الأعم نظرة علماء السياسة من زاوية ثنائية الديني والسياسي على وجه العموم، والعلاقة بين الكنيسة والدولة كمؤسسة، إلا أنه هنالك نقاط اتفاق مشتركة بين جميع التعريفات، سنحاول استكشافها خلال هذه الجزئية.

كما أشرنا سابقا في أصل المصطلح فإن العلمانية في المعاجم الغربية (الانجليزية) هي "سيكولاريزم" "secularism" وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية "سايكيولوم" " saeculum" والتي تعني العصر أو القرن وفي القرون الوسطى كانت تعني العالم أو الدنيا مقابل الكنيسة. وهي مرادفة للكلمة اليونانية " aeon". وقد استخدم مصطلح "سيكولار "Secular لأول مرة مع توقيع صلح وستفاليا عام 1648م، الذي أنهى أتون الحروب المندلعة في أوربا وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة (أي الدولة العلمانية) مشيرا إلى "علمنة" ممتلكات الكنيسة بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينية أي لسلطة الدولة المدنية (المسيري، 2016، صفحة 53).

فلطالما كانت المسيحية ديانة ذات هوية متغيرة ومتطورة، إلا أنه في عصر التنوير كان الحدث الفكري والثقافي الرئيسي هو فصل الأخلاق المسيحية عن العقيدة المسيحية وما تبقى هو ممارسة الأخلاق بطريقة مسيحية (Smith G. , 2007, p. 14).

لم يكن المصطلح يحمل مدلولاته المعاصرة بعد، ولم يتم استخدامه خارج هذا النطاق الذي كانت تستخدمه الكنيسة (ربما كان يستخدم من طرف بعض الأدباء)، واستمر الحال على هذا المنوال إلى غاية عصور التنوير حيث تبلورت فيها مفاهيم الحداثة Modernity

والحداثوية Modernism وبدأت تتشكل فيها ما تعرف بعملية التحديث Modernization، حيث قام الكاتب والمفكر الإنجليزي الشهير "جورج جاكوب هوليوك" (1817م-1906م) بكتابة مؤلفه "مبادئ العلمانية The Principles of Secularism" والذي حاول فيه توحيد الصفوف ونحت مصطلح يستوعب مجموعة الأفكار الجديدة التي تعبر عن نظرة وجودية محددة، وفي نفس الوقت يجب أن يكون المصطلح ذا دلالة تسمح لمن يتبنون تلك الأفكار أن يتجنبوا النعوت السلبية التي كانوا يوسمون بها من طرف خصومهم.

يمكننا أن نرى بوضوح أن أهم مصطلح أو نعت كان يرغب في استبداله والتخلص منه والذي كان وصفا لأصحاب الفكر "العلماني" هو مصطلح "ملحد Atheist"، وهذا من خلال الاقتباس للكاتبة الإنجليزية "هارييت مارتينو" الذي استهل به كتابه "إن تبني مصطلح العلمانية Secularism له ما يبرره باحتوائه على عدد كبير من الأشخاص غير الملحدين، وتوحيدهم للعمل الذي يكون موضوعه العلمانية وليس الإلحاد. على هذا الأساس، ولأن اعتماد مصطلح جديد، يتم من خلاله التخلص من قدر كبير من العوائق التي تحول دون التحيز، فإن استخدام اسم العلمانية Secularism يعتبر مفيدا" (Holyoake, 1871, p. 08)

يجادل "هوليوك" بأن الأفكار المنتشرة بأن الملحد هو محارب للأخلاق أفكار خاطئة بالأساس ، ويرى بأن الإصرار على هذا الوصف هو مثل إجبار سفينة تجارية على حمل علم القراصنة، ويرى أن مصطلح علمانية الذي له تبريراته هو مرادف لمصطلح "التفكير الحر" (Holyoake, 1871, p. 07). كما أنه يقترح عدة مصطلحات بديلة عن مصطلح الإلحاد، إلا أنه يفندها جميعا ويستقر على مصطلح العلمانية (سنقوم بعرض تلك المصطلحات في الجزئية المتعلقة بتشكل براديغم العلمانية الغربية لفهم أكثر للحمولة الدلالية للمصطلح).

يقول "هولويك" في مفهوم المصطلح الجديد القديم "... تتعلق العلمانية بالوجود الحالي للإنسان، وبالأفعال، التي يمكن اختبار قضاياها من خلال تجربة هذه الحياة، بما في ذلك تطوير الطبيعة المادية والأخلاقية والفكرية للإنسان إلى أعلى نقطة يمكن إدراكها، كواجب مباشر للمجتمع، غرس الاكتفاء العملي للأخلاق الطبيعية بصرف النظر عن الإلحاد أو الإيمان بالله أو المسيحية، إشراك أتباعها في الحركة المؤيدة لتحسين الإنسان بالوسائل المادية، وجعل هذه الاتفاقات أساسا للوحدة المشتركة لجميع الذين يريدون تنظيم الحياة بالعقل وتعظيمها بالخدمة. العلماني مقدس في تأثيره على الحياة. العلمانية هي سلسلة من المبادئ التي تهدف إلى إرشاد أولئك الذين يجدون أن اللاهوت مبهم، أو غير ملائم، أو يرونه غير جدير بالثقة. إنه يحل محل اللاهوت، الذي يعتبر الحياة أساسا خطيئة ضرورية، كمشهد ضيق نمر من خلاله إلى عالم أفضل. ترى العلمانية أن الفرح يكون في هذه الحياة" (Holyoake, 1871, p. 11). "العلمانية لا تقبل أي سلطة إلا سلطة الطبيعة، ولا تتبنى أي أساليب سوى تلك الخاصة بالعلم والفلسفة، ولا تحترم في الممارسة إلا قاعدة الضمير، كما يتضح من الفطرة السليمة للبشرية. إنها تقدر دروس الماضي، وتتطلع إلى التقاليد على أنها تقدم مخزنًا من المواد الخام للفكر، لكنها تتبرأ تماما من التقاليد باعتبارها أساسًا للاعتقاد. لا يمكن جعل أي كتاب مقدس أو كنيسة قديمة أساسًا للاعتقاد، لسبب واضح هو أن ادعاءاتهم تحتاج دائمًا إلى إثبات، ولا يمكن افتراضها بدون عبثية" (Holyoake, 1871, p. 14). بهذه الكلمات شرح "هوليوك" دلالة المصطلح الذي يرى بأنه يجب أن يكون وسما لهم، من خلال تخصيص مصطلح موجود ومحترم في قواميس المعارضين المتدينين.

لم تختلف تعريفات المعاصرين كثيرا عما أورده "هوليوك" فنرى قاموس ويبستر يعرف العلمانية بأنها "التي تعارض بشكل منهجي إدخال الأفكار أو المعايير الدينية إلى وظائف الدولة، خاصة في التعليم العام، فهي نظام من المذاهب والممارسات التي تتجاهل أو ترفض أي شكل من أشكال العقيدة والعبادة الدينية. فالعلمانية نظام من المذاهب والممارسات التي تنكر أو ترفض أي شكل من أشكال الإيمان الديني والعبادة وتعتقد بأن الدين والشؤون

الكنسية لا ينبغي أن تدخل في وظائف الدولة، ولا سيما في التعليم العام" (Aggnes & Guralnik, 1999, p. 1296).

و يعرفها برايا ويلسون "بأنها العملية التي تفقد من خلالها أعمال ونشاطات المؤسسات الدينية أهميتها الاجتماعية. ولا يعني ذلك أن الأفراد يفقدون اهتماماتهم الدينية ولكن الأمر ببساطة هو أن تأثير الدين على المجتمع يتقلص تماما" (Wilson, 1983).

تكاد تتفق جميع التعريفات على مسألة إبعاد الدين، لذلك غالبا ما يتم التعامل مع الدين على أنه مسألة رأي خاص وليس حقيقة عامة. يرى منظرو العلمانية بأن المعتقد الديني يفتقر إلى المصداقية الفكرية التي توفرها كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية. هناك نسبية مسموح بها في المعتقد الخاص، بحيث يكفي ادعاء أن المعتقد الديني "صحيح بالنسبة لي" ليتم الاعتراف به على أنه صحيح بطريقة ما.

لكن الشيء نفسه لا ينطبق على الحقائق العامة مثل البيانات العلمية، فمثلا فكرة أن قوانين الجاذبية هي مسألة رأي خاص، وبالتالي يمكن تصديقها أو عدم تصديقها بدلا من كونها حقيقة عامة مقبولة علميا، سيتم رفضها في المجتمع الغربي باعتبارها مجرد هراء. الأمر الأكثر إثارة للجدل هو فكرة أن الأرض وجميع الكائنات الحية قد خُلقت في ستة أيام كما يشير إلى ذلك العهد القديم، قد تكون هذه مسألة اعتقاد خاص، لكن النظرة العادية المقبولة في وسائل الإعلام هي نظرية التطور. أدى التمييز بين المعتقدات الدينية الخاصة والحقيقة والعقل العامين إلى استبعاد اللاهوت (Smith G. , 2007, pp. 5-7) ، فقد تم خلق ما يسمى بالفضاء الخاص الذي يسمح لك فيه بأن تعتقد ما شئت، والفضاء العام الخاضع لسلطة العلمانية.

كمفهوم، تفترض العلمانية مسبقا التمييز بين مجالين من مجالات الحياة الاجتماعية والفكرية للإنسان، وهما العلماني والمقدس. العلمانية في جوهرها هي الرأي القائل بأن هاتين المنطقتين منفصلتان، وأن المجال المقدس أو الديني يجب أن يظل منفصلا عن جميع مجالات الحياة المدنية والعامة. كفلسفة اجتماعية، ترى العلمانية أن السياسة الاجتماعية، والسياسية،

والاقتصادية، والقانونية، والأخلاقية، يجب أن تستند إلى ضمانات غير دينية، أي على أدلة تجريبية يتم تفسيرها باستخدام العقل. يعكس الفصل بين الكنيسة والدولة وجهة نظر علمانية (Sharp, 2012).

فالدين على هذا النحو، بتعبيراته المؤسسية، ونظام معتقداته المميزة ليس له دور يلعبه في تأثير وتشكيل الحياة الاجتماعية العامة، وبالتالي يجب استبعاده. لا يجب أن تقوم الحكومة نفسها ولا النظام القانوني على أساس الدين. علاوة على ذلك، لا يمكن أن تستند القيود الاجتماعية والقانونية التي تؤثر على حياة المواطنين إلى القيم الدينية (مثل القوانين التي تنظم تحديد النسل، والصحة العامة، والتجارة، وما إلى ذلك). وترفض العلمانية كأيديولوجية اجتماعية دور الدين في فهم العالم وتفسيره. بدلاً من الدين، يجد المرء العلم والعقل، وكذلك الاختلافات في الإنسانية أو المادية أو الطبيعية، ومع ذلك، يمكن أيضا تفسير العلمانية (نظريا) على أنها وجهة نظر تسمح بتحرير الدين من السيطرة الاجتماعية والحكومية، ومن هذا المنظور، تتخذ المؤسسات والهيئات الحكومية موقفا محايدا فيما يتعلق بالمعتقدات والممارسات الدينية. وبالتالي قد يكون من الممكن رؤية العلمانية (نظريا) كقوة فلسفية أو أيديولوجية تزود الدين بالاستقلالية لمتابعة أهدافه الخاصة دون أن يعيقها تنظيم حكومي أو اجتماعي (Sharp, 2012).

في كلتا الحالتين، العلمانية هي التزام ثابت بتحرير المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية والأخلاقية من سيطرة الدين أو تأثيره.

من خلال هذا التأسيس المفاهيمي يمكننا أن نستعير المصطلح المنطقي "تضايف" لنصف الخاصية العلمانية Secularism ، فالعلمانية ذات خاصية تضايفية ، حيث يمكننا أن نرى بوضوح أن تشكل العلمانية وتطورها مرتبط ارتباطا أنطولوجيا وإبستيمولوجيا بالدين Religion. بحيث لا يمكنها أن تنفك عنه بأي شكل من الأشكال ، ولا يمكن فهمها بعيدا عن الدين ، ونقصد بالدين هنا المسيحية بشكل خاصة وما اصطلح الغرب على تسميته Religion بشكل عام.

انطلاقا مما أورده "هوليوك" في بنائه ونحته للمصطلح الجديد/القديم نرى بأنه لم يكن عمله تأسيس مفاهيم جديدة، بل محاولة إيجاد مصطلح مقبول ومحترم لدى المعارضين (الكنسيين) والعامة يمكنه أن يعبر من خلاله عن أفكار موجودة ومؤسسة مسبقا (الحداثة)، فالعلمانية Secularism كنموذج لم تظهر مع "هوليوك"، فعمله كان صياغة مصطلح يصف بعدا خاصا من أبعاد الحداثة.

كما يمكننا أن نستنتج بوضوح من خلال ما أوردناه من المفاهيم العلمانية بأن الحداثة/الحداثوية Modernism Modernity/ هي الرحم الاجتماعية والثقافية للعلمانية، حيث إن الأخيرة ترتكز على الأولى، فالحداثة تزود العلمانية بالبعد الفلسفي النظري التأسيسي، فالحداثة هي الروح الفلسفية للعلمانية، والعلمانية Secularism هي الحداثة السياسية.

العلمنة Secularization:

مثل مصطلح "علماني Secular"، مر مصطلح العلمنة بتحولات اشتقاقية معقدة. على الرغم من معانيها التاريخية المتعددة، فإن العلمنة Secularization تدل عادة على عملية "صنع دنيوي"، أي تحويل الوظائف الكنسية الأصلية للأشخاص والأشياء والمؤسسات إلى مدنية. وفقا لذلك، تم استخدام المصطلح أيضا للإشارة إلى عدد من التطورات الواقعية والتاريخية، مثل الفصل بين الكنيسة والدولة والخصخصة الدينية وعملية التمايز الوظيفي في المجالات الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية (Falci, 2018, p. 14).

تعتبر العلمنة للوهلة الأولى مفهوما مثيرا للجدل بسبب استخدامها المميز في تخصصات مختلفة، مثل الفلسفة والعلوم الاجتماعية وعلم اللاهوت. حتى في العلوم الاجتماعية، تؤدي مستويات مختلفة من تحليل الوضع الديني إلى تعريفات مختلفة وتقييمات متباينة للوضع. إذا كان الآباء المؤسسون نادرا ما يستخدمون المصطلح، فإن المفاهيم والآراء المتعلقة بنظريات العلمنة كانت موجودة بالفعل (Dobbelaere, 1999).

في هذا الصدد يؤكد عالم الاجتماع "خوسيه كازانوفا" بأنه يمكن لنا القول بأن المسيحية الغربية الأوروبية قبل الحداثية Premodern كانت مهيكلة من خلال نظام ثنائي مزدوج التصنيف، كان هناك من جهة ثنائية العالم الدنيوي والعالم الآخر، وكان هنالك من جهة أخرى ثنائية الديني والدنيوي داخل هذا العالم "الدنيوي". حيث تعني العلمنة بوصفها مفهوما، المسار الفعلي التاريخي الذي ينهار بموجبه هذا النظام الثنائي ضمن هذا "العالم" و"العالم الآخر" إلى أن يختفي النظام القروسطي بكامله، ويستبدل بأنساق جديدة من الهيكلة المكانية للنطاقين (Casanova, 1994, p. 15).

تستحق لحظتان من هذا التطور التاريخي أن نتطرق لهما، فيما يتعلق **باللحظة الأولى،** من الجدير بالذكر أنه في البداية ، لم يؤد إنشاء تقسيم ديني/علماني، ولا التصور "الأوغسطيني" لمدينتين منفصلتين (مدينة الإنسان ومدينة الله) إلى إلغاء دور الدين كنظام لتصنيف العالم اجتماعيا. وكما يوضح "كازانوفا"، فإن إضفاء الطابع المؤسسي على هذه

"الثنائية المزدوجة" لا يعني أن الإيمان قد فقد وضعه المعرفي على الفور. بدلا من ذلك، كان يُنظر إلى الإيمان والعقل منذ ذلك الحين على أنهما أساسان معرفيان صالحان لنظامين منفصلين من التصنيف، وكلاهما أدى إلى حقيقة واحدة. فقط مع العملية التاريخية التجريبية للعلمنة تم التنصل من مكانة الإيمان، وتلاشى نظام التصنيف الكنسي (أو تراجع إلى المجال الخاص)، وظهرت المعرفة العلمانية في مكانه، التي ترى بأن العالم الحقيقي فقط هو ما كان علمانيا وتجريبيا وعقلانيا. وبالتالي، لم يعد الدين هو "الواقع الشامل" الذي يحدث فيه تفكير الإنسان وعمله. تشير هذه اللمحة التاريخية الموجزة إلى أن العلمنة كانت أكثر من مجرد تمرير قانوني للوظائف والممتلكات والمؤسسات من السلطة الكنسية إلى الحكم المدني. لقد كانت أيضا عملية عميقة في النسيج الاجتماعي، وولدت شروطا لإمكانية ما يسمى الآن بالواقع العلماني بشكل غير مشكوك فيه.

حققت العلمنة "انعكاسا أيديولوجيا" فبفضل عملها، أصبح العلماني (الذي كان في الأصل جزءًا من المفردات اللاهوتية) هو الأساس الذي نشأ منه الخطاب اللاهوتي (Falci, 2018, p. 14).

وبفضل هذا "الانقلاب الأيديولوجي"، فإن الحداثة العلمانية الغربية هي التي تصور وترسم مفهوم "الدين Religion"، فئةً تاريخية ومفهوما يمكن تطبيقه عالميا. على الرغم من أهميتها، فإن الأعمال القوية للعلمنة لم تستنفد في أوائل العصر الحديث. خلال أواخر القرنين التاسع عشر والعشرين، لعبت العلمنة دورًا مركزيا مماثلا في التاريخ العلماني، وبشكل أكثر تحديدًا، في هذه **اللحظة الثانية**، أدى استيلاء الفاعلين السياسيين وعلماء الاجتماع على الكلمة إلى ظهور معاني جديدة ومثمرة لها. بالإضافة إلى ذلك، فقد تولد الكثير من الالتباس حول ماهية العلمنة والعمليات الاجتماعية التي تشكلها، مستوحاة من الثورة في التفكير التي أحدثها التنوير، بدأت نظريات العلمنة في الظهور في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بهدف شرح التقسيم المستمر للحياة الاجتماعية، وضمنيا، المكان الذي كان يجب أن يحتله الدين داخلها (Falci, 2018, p. 15).

على المستوى المفاهيمي، تشير العلمنة إلى تراجع أهمية وتأثير الدين في المجالات الاجتماعية والثقافية. لذلك فهي تفترض مسبقا ليس فقط وجود الدين كممارسة اجتماعية بشرية، ولكن أيضا إلى أي مدى كان يمثل قوة فاعلة وسائدة في المجتمع. تتعلق الأمور المتنازع عليها بتحديد المناطق المحددة التي تراجع فيها التأثير الديني وكذلك الأسباب التي ساهمت في هذا الانحدار. وهكذا يمكن تفسير العلمنة على أنها عملية تصدر عن تحرر القطاعات الاجتماعية من تأثير الدين وكذلك انحطاط الدين بأشكال مختلفة. وبالتالي فإن الأمر يتعلق في المقام الأول بزوال المسيحية في المجتمعات الأوروبية. هذا لا يعني أن العلمنة مسؤولة فقط عن دور المسيحية في المجتمعات المختلفة، بل يعني القول أن الخطوط الأساسية لنظريات العلمنة المختلفة تأخذ شكلها من تاريخ الكنيسة في أوروبا وتلك المجتمعات التي ولدها التوسع الأوروبي (مثل أستراليا والولايات المتحدة وكندا) (Sharp, 2012).

تقوم نظريات العلمنة بتحليل وتقييم مجموعة غير عادية من الظواهر التاريخية والاجتماعية في إثبات قضية تراجع هدف الدين وأهميته. دائما ما يتم تأطير مناقشة هذه المكونات الأساسية من خلال ما إذا كان ينبغي تفسيرها على أنها قوى تساهم في ظهور العلمنة، أو كآثار ناشئة عن عملية العلمنة. يتفق معظم العلماء على أن التحديث Modernization والتحضر Urbanization يسهمان في انحسار الدين. أدى تطور الاقتصاديات الصناعية إلى إزالة الوحدة الأساسية للإنتاج من المنزل والأسرة، كما أدى نقل الناس والإنتاج الاقتصادي إلى المراكز الحضرية إلى كسر الشبكات الاجتماعية الريفية، لم يؤد الانتقال من الثقافة الزراعية إلى الثقافة الصناعية والحضرية إلى توتر التماسك الاجتماعي فحسب، بل دفع أعدادا متزايدة من الناس إلى بيئات مختلطة وحضرية urbanized ، حيث أدى تطوير التكنولوجيا بشكل متزايد للأغراض الاجتماعية والاقتصادية إلى تغيير كبير في الهياكل والمؤسسات المجتمعية. في مثل هذا السياق غير الشخصي والتكنولوجي ، يميل الدين كعقيدة وممارسة إلى الخضوع إما للتغيير أو التكيف أو الانحدار (Sharp, 2012). وفي هذا الصدد يلاحظ "بريان ويلسون" بأن عملية العلمنة تؤد إلى:

- اضمحلال المؤسسات الدينية.

- إبدال القواعد والمبادئ الدينية في مسائل السلوك بمطالب تتوافق مع معايير تقنية بحتة.
- مصادرة السلطات السياسية لممتلكات ومنشآت الهيئات الدينية.
- استبدال الوعي الديني المحدد (من الاعتماد على الغيب أو الطقوس أو التعويذات أو الصلوات ، إلى اهتمام أخلاقي واسع النطاق) بتوجه تجريبي وعقلاني وذاتي.
- التحول من السيطرة الدينية إلى السيطرة العلمانية على مجموعة متنوعة من الأنشطة والوظائف الاجتماعية.
- انخفاض النسبة التي يكرسها الناس (وقتهم وطاقتهم ومواردهم) للهموم الخارقة للطبيعة (Bruce, 2011, p. 2).

ما بعد الحداثة PostModernism:

تشير "ما بعد الحداثة PostModernity" إلى حقبة زمنية مر بها الغرب، نتيجة لبعض التغيرات التي لحقت بعملية التصنيع والإنتاج وارتباط ذلك بتنامي وتضخم المنظمات الرأسمالية العالمية. فهي تشير إلى الفترة التاريخية أو المدة الزمنية. أما "ما بعد الحداثوية PostModernism" فمصطلح يشير إلى طرق جديدة للتفكير حول الفكر نفسه، و إلى طرق جديدة لفهم الأفكار والمعتقدات والمعرفة التي انبثقت من هذا الوضع التاريخي (Thompson, 2016).

في السياق الأكاديمي العربي نجد أن المقابل الاصطلاحي لكلمة "PostModernism" هو "ما بعد الحداثة"، ولهذا سنقوم باستخدام مصطلح "ما بعد الحداثة" الدارج عربيا بديلا عن مصطلح "مابعد الحداثوية" للدلالة على "PostModernism" بدل "PostModernity".

هل يمكن تعريف ما بعد الحداثة ؟ وفقا لمنظري الحركة فإن لفظة تعريف definitionهي لفظة حداثية موروثة من نماذج الوضعية المنطقية، لا تنسجم مع الإطار العام المفتوح لما بعد الحداثة، والذي لا يحوي ضمن مفرداته مقولة التحديد؛ فالتعريف يُوحي بالثبات كما أنه يفترض مقدما أن كل من سيقرؤه سيفهمه كما حدده كاتبه، وكما سيفهمه جميع القراء، وهذا ما يرفضه منظرو ما بعد الحداثة الذين لا يؤمنون بوجود حقيقة موضوعية (مصطفى، 2018، صفحة 20).

رغم صعوبة التعريف أو استحالته (كما يزعم ما بعد الحداثيين) فإننا سنحاول الكشف عن مفاهيم ما بعد الحداثة بالكشف عن ملامحها العامة.

دخل مصطلح ما بعد الحداثة "Postmodernism" إلى معجم الفلسفة لأول مرة سنة 1979م مع الفيلسوف الفرنسي "جان فرانسوا ليوتار" من خلال كتابه (الوضع ما بعد الحداثي) (Aylesworth, 2015).

وقد بدأت "ما بعد الحداثة Postmodernism" مبكرا ضمن الحداثة نفسها، مع الثورة التي أحدثها "كانط"، في كوننا لا نستطيع معرفة الأشياء بذواتها، وأن موضوعات المعرفة يجب أن تتوافق مع قدرات التصور لدينا. إن لأفكار مثل الإله، والحرية، والخلود، والعالم، والبداية الأولى، والنهاية، وظيفة تنظيمية للمعرفة، لأنها لا تستطيع أن تجد حالات مُرضية بين موضوعات التجربة. مع "هيغل"، فإن فورية العلاقة بين الذات والموضوع نفسها تظهر على أنها خادعة (Aylesworth, 2015).

كان أواخر القرن التاسع عشر هو عصر الحداثة كواقع منجز، حيث يعمل العلم والتكنولوجيا، بما في ذلك شبكات الاتصال الجماهيري ووسائل النقل، على إعادة تشكيل التصورات البشرية، ولم يعد يوجد بالتجربة تمييز واضح بين الطبيعي والمصطنع. إن كثيرا من مؤيدي ما بعد الحداثة يعترضون على قابلية هذا التمييز الذي لا طائل منه، ويرون في الحداثة المنجزة ظهور مشكلة قامت الفلسفة التقليدية بكبتها. إن تبعة تحقيق الحداثة هو ما قد يشير إليه المابعد حداثيون باعتباره غربة عن الواقع؛ يؤثر هذا الاغتراب عن الوقع على كل من الذات والموضوع محل التجربة، إذ يكون إدراكهما للهوية والأصالة والجوهر مضطربا أو متداخلا . ظهرت مقدمات مهمة لهذه الفكرة عند كل من "كيركيغارد"، و"ماركس"، و"نيتشه" (Aylesworth, 2015).

بدأت إرهاصات ثقافة ما بعد الحداثة في العالم الغربي كانعكاس مجتمعي من نقطة الوعي بمشكلات الحداثة، وعدم مقدرتها على مسايرة الواقع بشروطه الجديدة، اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا (مصطفى، 2018، صفحة 11).

"ما بعد الحداثة Postmodernism" هي إلى حد كبير رد فعل ضد الافتراضات والقيم الفكرية للفترة الحديثة في تاريخ الفلسفة الغربية، حيث يمكن وصف العديد من المذاهب المرتبطة بشكل مميز بما بعد الحداثة على أنها إنكار مباشر لوجهات النظر الفلسفية العامة التي تم أخذها كأمر مسلم به خلال عصر التنوير في القرن الثامن عشر (Duignan, 2022)، يلخصها "بريان دويغنان" في نقاط:

- هناك واقع طبيعي موضوعي، واقع يكون وجوده وخصائصه مستقلا منطقيا عن البشر (عن عقولهم أو مجتمعاتهم أو ممارساتهم الاجتماعية أو تقنياتهم الاستقصائية). (يرفض ما بعد الحداثيين هذه الفكرة باعتبارها نوعا من الواقعية الساذجة. مثل هذه الحقيقة، وفقا لما بعد الحداثيين، هي بناء مفاهيمي، وقطعة أثرية من الممارسة العلمية واللغوية، كما تنطبق هذه النقطة أيضا على التحقيق في الأحداث الماضية من قبل المؤرخين وعلى وصف المؤسسات أو الهياكل أو الممارسات الاجتماعية من قبل علماء الاجتماع).
- يمكن أن تكون البيانات الوصفية والتفسيرية للعلماء والمؤرخين، من حيث المبدأ، صحيحة أو خاطئة من الناحية الموضوعية. ("لا يوجد شيء اسمه الحقيقة"، بهذا تعبر ما بعد الحداثة عن رفضها لوجود حقيقة موضوعية).
- من خلال استخدام العقل والمنطق، والأدوات الأكثر تخصصا التي يوفرها العلم والتكنولوجيا، من المرجح أن يغير البشر أنفسهم ومجتمعاتهم إلى الأفضل، من المعقول أن نتوقع أن تكون المجتمعات المستقبلية أكثر إنسانية وعدلا وتنويرا وازدهارا مما هي عليه الآن. (ينكر ما بعد الحداثيين إيمان التنوير بالعلوم والتكنولوجيا كأدوات للتقدم البشري، في الواقع، يعتقد العديد من ما بعد الحداثيين أن السعي (غير الموجه) للمعرفة العلمية والتكنولوجية أدى إلى تطوير تقنيات القتل على نطاق واسع في الحرب العالمية الثانية، كما يذهب البعض إلى حد القول بأن العلم والتكنولوجيا وحتى العقل والمنطق بطبيعتهما مدمران وقمعيان، لأنهما استخدمهما الأشرار، خاصة خلال القرن العشرين، لتدمير واضطهاد الآخرين).
- العقل والمنطق صالحان عالميا، أي أن قوانينهما هي نفسها أو تنطبق بالتساوي على أي مفكر وأي مجال من مجالات المعرفة. (بالنسبة لما بعد الحداثيين، فإن العقل والمنطق أيضا مجرد بنيات مفاهيمية، وبالتالي فهي صالحة فقط ضمن التقاليد الفكرية الراسخة التي يتم استخدامها فيها).
- يوجد شيء اسمه الطبيعة البشرية، إنه يتكون من كليات أو كفاءات أو ميول موجودة بشكل ما في البشر عند الولادة بدلا من تعلمها أو غرسها من

خلال القوى الاجتماعية. (يرى ما بعد الحداثيين أن ما يسمى بالطبيعة البشرية هو رهن المحددات الاجتماعية).

- اللغة تشير إلى حقيقة خارجها وتمثلها. (وفقا لما بعد الحداثيين، اللغة ليست "مرآة الطبيعة"، يدعي ما بعد الحداثيون أن اللغة (سيميائيا) قائمة بذاتها أو لها مرجعية ذاتية، فمعنى كلمة ما ليس شيئا ثابتا في العالم أو حتى فكرة في العقل بل هو عبارة عن مدى التناقضات والاختلافات مع معاني الكلمات الأخرى. لأن المعاني بهذا المعنى هي وظائف لمعاني أخرى والتي هي في حد ذاتها وظائف لمعاني أخرى وهلم جرا. فهي ليست "حاضرة" بالكامل للمتحدث أو المستمع ولكنها "مؤجلة" إلى ما لا نهاية. المرجعية الذاتية ليست ميزة للغات الطبيعية فحسب ، بل "الخطابات" الأكثر تخصصا لمجتمعات أو تقاليد معينة؛ يتم تضمين هذه الخطابات في الممارسات الاجتماعية وتعكس المخططات المفاهيمية والقيم الأخلاقية والفكرية للمجتمع أو التقاليد التي تستخدم فيها. ترجع وجهة نظر ما بعد الحداثة للغة والخطاب إلى حد كبير إلى الفيلسوف والمنظر الأدبي الفرنسي جاك دريدا (1930-2004) ، المنشئ والممارس الرئيسي للتفكيك).
- يمكن للبشر اكتساب المعرفة حول الواقع الطبيعي ، ويمكن تبرير هذه المعرفة في نهاية المطاف على أساس الأدلة أو حدسيا ، بشكل مؤكد. (يرفض أتباع ما بعد الحداثة ما يتجلى في مقولة الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت في القرن السابع عشر (cogito، ergo sum "أنا أفكر، إذن أنا موجود")، لتحديد أساس اليقين الذي يبني عليه صرح تجريبي (بما في ذلك المعرفة العلمية).
- من الممكن، على الأقل من حيث المبدأ، بناء نظريات عامة تشرح العديد من جوانب العالم الطبيعي أو الاجتماعي ضمن مجال معين من المعرفة، علاوة على ذلك، يجب أن يكون هدف البحث العلمي والتاريخي بناء مثل هذه النظريات، حتى لو لم يكن من الممكن تحقيقها بشكل كامل في الممارسة. (يرفض أتباع ما بعد الحداثة هذا المفهوم باعتباره حلما كاذبا، بل إنه في الواقع أعراض لميل غير صحي في خطابات التنوير لاعتماد أنظمة فكرية "شمولية" (كما أسماها الفيلسوف الفرنسي

"إيمانويل ليفيناس") أو "سرديات كبرى" للإنسان البيولوجي والتاريخي والاجتماعي، هذه النظريات ضارة ليس فقط لأنها خاطئة ولكن لأنها تفرض مقرراتها على وجهات نظر أو خطابات أخرى، وبالتالي قمعها أو تهميشها أو إسكاتها. وقد ساوى "دريدا" بين الاتجاه النظري نحو الشمولية والشمولية نفسها.) (Duignan, 2022).

ترى ما بعد الحداثة بأن ما يعتبر معرفة في عصر معين يتأثر دائما، بطرق معقدة ودقيقة، باعتبارات القوة. وبما أن الخطابات الراسخة في عصر التنوير هي إلى حد ما تعسفية وغير مبررة بالنسبة لما بعد الحداثة، فيمكن تغييرها؛ ولأنها تعكس بشكل أو بآخر مصالح وقيم الأقوياء، يجب تغييرها. وهكذا يعتبر ما بعد الحداثيون أن موقفهم النظري شامل وديمقراطي بشكل فريد، لأنه يسمح لهم بالاعتراف بالهيمنة الظالمة لخطابات التنوير على المنظورات الصحيحة المتساوية للجماعات غير النخبوية. في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، تبنى المدافعون الأكاديميون نيابة عن مختلف الجماعات الإثنية والثقافية والعرقية والدينية انتقادات ما بعد الحداثة للمجتمع الغربي المعاصر (Duignan, 2022).

ما بعد العلمانية PostSecularism:

مصطلح "ما بعد العلمانية PostSecularism" هو مصطلح ظهر في مختلف التخصصات، بما في ذلك علم الاجتماع، ليعكس تراجع الدين في المجال العام والحاجة إلى أخذ صوت الفاعلين الدينيين في الاعتبار في أي تحليل معاصر للمجتمع (Possamai, 2017).

تعتبر ما بعد العلمانية نظيرا لما بعد الحداثة، حيث يشير كلا المصطلحين إلى حدود الثقافة الغربية وما يمكن تسميته بالليبرالية. يشير مفهوم ما بعد العلمانية إلى انهيار الليبرالية الحديثة لأن الليبرالية الحديثة تنزل "الدين" إلى مجال معين من المعتقدات الخاصة، والعلمانية هي أيديولوجية الحداثة الأوروبية التي تحيل الدين إلى مجال خاص بينما تحتفظ بالمجال العام للخطاب المدني غير الديني (Crockett, 2021). فما بعد العلمانية تشير إلى مسافة معرفية من مقدمات العلمانية، لكنها ليست رفضا للادعاء العلماني أو بمعنى العودة إلى مجال ديني كامل خارج العلماني أو ما وراءه (Crockett, 2021).

إن ظهور "ما بعد العلمانية" أو الطرق الجديدة للعلمانية (كما يسميها البعض) يشير إلى تحولات العالم الحقيقي، أي التغيرات في التصورات الاجتماعية والسياسية السائدة والخطابات والسياسات، أدت هذه التحولات أيضا إلى اتجاهات جديدة في إدارة التنوع الديني. استخدم العديد من العلماء مصطلح ما بعد العلمانية وصفيا لسرد عملية عالمية للانبعاث الديني، والتي من المفترض أنها قوضت معتقدات العلمنة الراسخة في أوروبا الغربية، يقال إن حالة ما بعد العلمانية تعكس العديد من التحولات الواقعية، مثل التعددية الدينية، وظهور أشكال جديدة من التدين، وإعادة تنشيط الهويات الدينية التقليدية، بما في ذلك الهويات الإسلامية والمسيحية. على الرغم من الصلاحية التجريبية المتنازع عليها لهذه الروايات الوصفية، فإنهم يقترحون أن السرد العلماني للحداثة، الذي كان منتشرا على نطاق واسع، لم يعد مهيمنا. مع هذا الواقع المعاد اكتشافه، في هذا السياق، اكتسب توظيف آخر لما بعد

العلماني رواجا، حيث ظهر هذا المصطلح كدعوة لطرق جديدة لدمج وجهات النظر الدينية في السياسة (Falci, 2018, pp. 25-26).

ما بعد العلمانية تصور أنماطا للحكم تكون أكثر انفتاحا على مساهمات الأديان، حيث يتم الاعتراف بالدور الذي تلعبه المسيحية (واليهودية إلى حد ما) في تشكيل الحداثة العلمانية والديمقراطية الليبرالية (Falci, 2018, p. 27).

قام الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني "يورغن هابرماس" بشكل تدريجي بتطوير فهم لما بعد العلماني باعتباره نموذجا معياريا لإدراج الحدس الأخلاقي للإيمان كوسيلة لمعالجة مشكلتين رئيسيتين: التعددية المتزايدة للمجتمعات الحديثة، وأزمة العلمانية (Mavell & Petito, 2012).

على حد تعبير هابرماس، لم يعد بإمكان العقل العملي الحقيقي أن يكون واثقا جدا من قدرته على مواجهة التحديث الخارج عن السيطرة، المسلّح فقط برؤى نظرية العدالة" ومن ثم، فإن التحدي يكمن في كيف يمكن للمرء أن يستوعب الإرث الدلالي للتقاليد الدينية دون طمس الحدود بين عوالم الإيمان والمعرفة من خلال لغة العقل العالمية، وفي نفس الوقت يحافظ على حدود المعرفة والإيمان راسخة في مكانها، وبالتالي منع هذا العقل الذي قد يستسلم ل"لا عقلانية" الدوافع الدينية (Mavell & Petito, 2012).

الفصل الثاني

تشكل براديغم العلمانية الغربية

اهتدى الغرب إلى العلمانية لينهي الصراع بين الدين والسياسة .. ؟؟ "**محمد سبيلا**"

مقاربة تاريخية.

كرونولوجيا الدين في العالم الغربي:

دائما ما يؤكد الغرب في تعريفه لهويته على أنه وليد الثقافة اليونانية/اللاتينية واليهودية/المسيحية، هذا وإن كان فيه إقصاء متعمد لدور الحضارة الإسلامية في بلورة وتكوين الحضارة الغربية الحديثة كما ذكر ذلك "غوستاف لوبون" في قصة الحضارة، إلا أنه ليس موضوع الدراسة، حيث ستقوم الدراسة بتتبع الظاهرة الدينية للعالم الغربي باختصار عبر العصور الزمنية المختلفة مرورا بالعصر الإغريقي إلى غاية العصر الروماني وظهور المسيحية بمختلف مراحلها (العصور الوسطى المتقدمة ـ العصور الوسطى المتأخرة ـ عصور النهضة والإصلاح البروتستانتي ـ عصور الأنوار).

العصر الإغريقي(اليوناني): لقد كان تاريخ العقيدة في بلاد اليونان حافلا بجميع أنواع العقائد البدائية قبل أرباب (الأوليمب) (العقاد، 2016، صفحة 127) ، إن أقدم الآثار الأدبية التي حفظها لنا التاريخ عن العصر الإغريقي ينتمي إلى ما حول القرن العاشر قبل الميلاد، وأشهر هذه الآثار الديوانان المنسوبان إلى هوميروس Homére (الإلياذة Plliade، والأوديسا Odyssée) ويليه رحلات المؤرخين الوصافين أمثال هيرودوت Hérodote (دراز، صفحة 12)، وما يميز تلك المرحلة وهو أن الدين كان عاملا في التفرقة بين اليونان بقدر ما كان في وحدتهم. فقد كان من وراء عبادة آلهة "الأولمبس" العامة البعيدة، وهي العبادة التي كان فيها قسط كبير من الأدب والمجاملة، عبادة أقوى منها للآلهة وللقوى التي تدين بالطاعة "لزيوس". وكانت النزعة الانفصالية القبلية والسياسية تغذي الشرك وتجعل التوحيد مستحيلاً. فقد كان لكل أسرة في أيام اليونان القديمة إلهها الخاص، توقد له في البيت النار التي لا تنطفئ أبداً، وتقرب له القربان من الطعام والخمر قبل كل وجبة. وكان هذا الاقتسام المقدس للطعام بين الآدميين والآلهة أول الأعمال الدينية الأساسية التي تعمل في البيت. وكان المولد، والزواج، والموت تخلع عليها هالة من القداسة بالطقوس القديمة أمام النار المقدسة، وبهذه الطريقة كان الدين عاملا في إكساب الحوادث الرئيسية في الحياة البشرية

مسحة من الوقار أعانت على استقرارها وثباتها، وكذلك كان لكل جماعة، أو عشيرة، أو قبيلة، أو مدينة، إلهها الخاص بها، فكانت مدينة "أثينة" تعبد الإلهة "أثينا"، و"إلوسيس" تعبد "دمتر"، و"ساموس" تعبد "هيرا"، و"إفسوس" تعبد "أرتميز"، و"بوسيدونيا" تعبد "بوسيدون" (الدباغ، 1978). وكان وسط المدينة وأعلى مكان فيها ضريح إلهها، وكان الاشتراك في عبادة إلهها رمز مواطنيها وميزتهم والواجب المفروض عليهم، وإذا ما خرجت المدينة للحرب حملت معها في مقدمة جيوشها صورة إلهها وشعاره، ولم تكن تخطو خطوة خطيرة إلا بعد استشارته بسؤاله عما يخبئه الغيب لها. وكان لها عليه في نظير هذا أن يحارب في صفها، ولم يكن النصر مقصورا على غلبة مدينة لمدينة بل كان يشمل فوق ذلك غلبة إله لإله. وقد ترك الإغريق أساطير دينية موفورة ومجموعة كبيرة من الآلهة. فكان كل شيء وكل قوة في الأرض أو السماء، وكل نعمة أو نقمة، وكل صفة (ولو كانت رذيلة) من صفات الإنسان، تمثل إلها في صورة بشرية عادة، وليس ثمة دين يقرب آلهته من الآدميين قرب آلهة اليونان. وكان لكل حرفة ، ولكل فن، إله خاص أو راع حارس. وكان عند اليونان فضلاً عن هذا شياطين، ونساء مجنحة، وآلهة انتقام، وجن، وأرباب بشعة المنظر، وحور عين في البحار، لا يقل عددهن عن سكان الأرض من الآدميين (الشافعي، 2011).

رغم ذلك إلا أن الشريعة الدينية الفاعلة كانت غائبة بحيث كانت الغلبة للشريعة الدنيوية، كما أن تلازم الدين والسياسة بلغ إلى درجة أنه بالإمكان إحداث خلل كبير في النسيج الديني، على إثر التوترات السياسية، وقد كانت حياة الإغريق حافلة بمثل هاته التوترات ولا سيما بين المدن المتنافسة مثل أثينا، وإسبارطة، وطيبة، ولاحقا مقدونيا. وهذا ما أسهم في ظهور نوع من حرية التفكير، وبعد أن ظهرت الفلسفة بشكل خاص في القرن السادس قبل الميلاد ظهر معها النقد للآلهة والدين عند الإغريق، فقد أقامت الفلسفة طريقة تصور جديدة مقابلة للدين آنذاك وقد عدَّها بعض الباحثين تقويضا للنظرة الدينية في العالم (الماجدي، 2016، صفحة 61).

وفي القرن الثاني قبل الميلاد أخضع الرومان الدولة اليونانية سياسيا، فأصبحت ولاية تابعة لهم، بعد أن كانوا هم تبعا لها (دراز، صفحة 17).

العصر الروماني: لقد كان الرومان الأولون وثنيين كغيرهم من الشعوب القديمة، وعبدوا قوى الطبيعة وتصوروا أن لكل مظهر من مظاهرها إلهًا يدبر أمورها ثم تطور التصور بفعل احتكاكهم باليونان وصاروا يعتقدون بوجود آلهة تشبه البشر بشكلها وبصفاتها وبعواطفها. وأخذوا مفاهيم اليونانيين حول الألوهية واستوردوا آلهتهم وسموها بأسماء رومانية، ولم تكن أشكال الآلهة الرومانية لتختلف عن الأشكال البشرية وكذلك طبائعهم. وقد أقاموا لها المعابد فمن المستعمرة اليونانية في "كوماي" دخلت عبادة الإله "أبولو" إلى روما ومع هذا الإله أتت الإيحاءات السلبية التي أكدت على إمكانية اتصال البشر بالأرباب عن طريق الكهنة الملهمين مما أدى إلى زيادة العنصر الخرافي في الدين الروماني (عليان و الساموك، 1976، صفحة 80).

ونتيجة الاتصالات العسكرية والسياسية دخلت الديانات الشرقية إلى ساحة روما حيث شاعت عبادة الإلهة الشرقية "بعل" و "سول" السومريين وانتظمت أكثر عبادة الإلهة "ايزيس" المصرية والإلهة "فينوس" أو "عشتار" البابلية ، أدى ذلك إلى تضخم عدد الآلهة والمقدسات وانتشار الديانات مع عدم تناسقها وانسجامها وتعدد الطقوس والشرائع واختلافها وتنافرها، مما أدى إلى اضطراب مفهوم "الله" عند الرومان لتشيع الأفكار اللادينية، التي انتهت فوضويتها بسماح الإمبراطور "قسطنطين" للمبشرين المسيحيين بالعمل العلني وإعلان المسيحية دينا رسميا لها (عليان و الساموك، 1976، صفحة 82).

ظهور المسيحية: طرحت الديانة المسيحية على أنها امتداد للديانة اليهودية، ثم تطورت بعد حين، وقدمت ذاتها للبشرية كلها، على أنها حركة إصلاح وتصحيح لليهودية، وبشارة لجميع الأمم (زيدان، 2015، صفحة 63).

وقد انتشرت المسيحية انتشارا واسعا خلال القرن الثاني للميلاد، إذ كانت الأحوال العامة العالمية مناسبة لانتشارها في صياغتها المختلفة. وفي القرن الثالث للميلاد بدأ التمييز بينها وبين اليهودية كديانتين مختلفتين، حيث لم يكن أباطرة الرومان الذين بدأوا (عصر الاضطهاد) يفرقون بين اليهودية والمسيحية، فكانوا ينظرون إلى هؤلاء الثائرين من اليهود

والمسيحيين على أنهما أتباع ديانة واحدة، وفي القرن ذاته بدأ الخلاف بين المسيحيين أنفسهم، حول ماهية المسيح وطبيعته: هل هو بشر نبي، أم هو الله بذاته؟. عقب الاعتراف بالمسيحية واحدة من الديانات الرسمية للإمبراطورية الرومانية في مرسوم ميلانو الصادر سنة 313م. وبعد قرن من الزمن على ابتداء وضوح صورة المسيحية كديانة مختلفة عن اليهودية، كان لا بد من إرساء النظم، وتحديد الاعتبارات الكفيلة بالحفاظ على الديانة المسيحية لضمان بقائها وانتشارها، وهو ما تم عمله بشكل تنظيمي عالمي في القرن الرابع ميلادي، خاصة في مجمع نيقية سنة 325م الذي اجتمع فيه 318 أسقفا وتقرر فيه ما سيعرف بقانون الإيمان النيقاوي، حيث تقررت في هذا المجمع عقيدة التثليث كعقيدة رسمية للديانة المسيحية والإمبراطورية الرومانية، وكل من يخالفها يعد من الهراطقة والخارجين عن الملة، وفي سنة 331م تشكلت لجنة (كنسية/إمبراطورية) مهمتها التفتيش عن الأناجيل التي تخالف قانون الايمان النيقاوي، واضطهاد أتباعها، وهكذا بقيت فقط الأناجيل الأربعة المشهورة (متى، لوقا، مرقص، يوحنا) (زيدان، 2015، صفحة 71 ، 72 ، 73).

مع انحدار وسقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب، أصبحت البابوية لاعبا سياسيا رئيسيا، حيث دخلت الكنيسة في فترة طويلة من النشاط التبشيري والتوسعي بين مختلف القبائل، وبقيت البابوية مع سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية القوة الموحدة في العالم الغربي، وبفضل الرهبان وصلت المسيحية إلى سائر أنحاء أوروبا (Gonzalez, The story of Christianity: Volume 1: The early church to the dawn of the reformation, 2010, p. 324).

العصور الوسطى المتقدمة: في القرن السابع فتح المسلمون بلاد الشام وشمال أفريقيا، مما أدى إلى تحوّل مركز المسيحية العالميّة من القسطنطينية إلى أوروبا الغربية مع صعود البابوية في بداية القرن الثامن حيث تم تتويج الملك شارلمان إمبراطورا للإمبراطورية الرومانية المقدسة من طرف البابا ليون الثالث سنة 800م. خلال القرون الوسطى المتقدمة كانت القوى المؤثرة على الصعيد السياسي في المجتمع الأوروبي هي النبلاء ورجال الدين والملوك، وقد نتج

عن ذلك صراع في بعض الأحيان بينهم، وكانت سلطة الباباوات قوية بما يكفي لتحدي سلطة الملوك (الموسوعة العربية، 2021).

العصور الوسطى المتأخرة: لم تكن سلطة كنيسة القرون الوسطى دينية فقط بل دنيوية أيضا، تمثلت في الدولة البابوية التي ثبتت أركانها في القرن الحادي عشر، وتمثلت أيضا في الدور القيادي في السياسة الذي لعبه البابا كوسيط بين مختلف ملوك أوروبا، حيث دعا البابا أوربانوس الثاني سنة 1094م جنوب فرنسا إلى استرجاع الأراضي المقدسة، والتي كانت فاتحة لسلسلة من الحملات الصليبية العسكرية في فلسطين وأماكن أخرى، فشلت الحروب الصليبية بنهاية المطاف في تحقيق أهدافها وساهمت حتى في زيادة العداء الداخلي بين المسيحيين، حيث كانت من قبل العلاقات بين الكنيسة الغربية والشرقية متوترة، فالكنيسة الغربية كانت لاتينية الحضارة في حين أن الكنائس الشرقية كانت يونانية الثقافة. اختلفت الكنيستان أيضا على عدد من الطقوس ومسائل فقهية أخرى، ولاسيما أولوية البابوية، في عام 1054م وبعد مدة من العلاقات المتوترة، وقع الانشقاق العظيم وقسم العالم المسيحي بين الكنيسة الكاثوليكية والتي تركزت في روما وسادت في الغرب، والكنيسة الأرثوذكسية الشرقية التي تركزت في القسطنطينية عاصمة الامبراطورية البيزنطية والتي سادت في الشرق. ومنذ حوالي عام 1184م، في أعقاب الحملة الصليبية أنشئت مؤسسات مختلفة ويشار على نطاق واسع على أنها محاكم التفتيش، وذلك بهدف قمع البدع وحماية العقيدة الكاثوليكية الأرثوذكسية (الموسوعة العربية، 2021).

عصر النهضة والإصلاح البروتستانتي: جلبت النهضة في القرن الخامس عشر تجديد الاهتمام في المعارف القديمة والكلاسيكية وذلك نتيجة الاحتكاك بالمسلمين الذين كان لهم دور كبير في إبراز تلك المعارف ونشرها في أوساط العالم الغربي (الموسوعة العربية، 2021). شهد هذا العصر أعظم الانشقاقات في تاريخ الكنيسة الغربية، فقد ظهرت دعوة الألماني "مارتن لوثر" الإصلاحية، حيث قام بمهاجمة الكنيسة الكاثوليكية واستنكار الفساد المتفشي داخلها، وعلى رأسها صكوك الغفران التي كانت تقدمها الكنيسة الكاثوليكية (الموسوعة العربية، 2021).

هذه الإصلاحات تسمت بالحركة البروتستانتية، التي تنكرت لسيادة البابا واعتبرت الإيمان بأن الكتاب المقدس فقط مصدر المسيحية هو الحق.

بدأ الإصلاح في انكلترا في عام 1534م، مع "هنري الثامن" ملك إنجلترا عندما قام بفسخ زواجه من "كاثرين أراغون" ابنة "فرناندو" و"إزابيلا" ملكي إسبانيا، وذلك بعدما رفض البابا ترخيص طلاقه، ما أدى إلى تأسيس الكنيسة الأنجليكانية. أصبح الإصلاح الإنجليزي قضية سياسية أكثر منه نزاع لاهوتي، فقد سمح واقع الخلافات السياسية بين روما وإنجلترا في بروز الخلافات اللاهوتية على السطح. خلال القرون التالية، أصبحت المنافسة بين الكاثوليكية والبروتستانتية متشابكة بعمق مع الصراعات السياسية بين الدول الأوروبية، أدت هذه الخلافات إلى نشوب نزاعات لعب الدين فيها أحد العوامل الرئيسية حيث كان نشوء البروتستانتية أحد أسباب اندلا ع عدة حروب أهلية في أوروبا؛ حرب الثلاثين عاما والحرب الأهلية الإنجليزية وحروب فرنسا الدينية أمثلة بارزة على ذلك (الموسوعة العربية، 2021).

صاحبت تلك الأحداث أحداث أخرى عرفت في ما بعد بعصر النهضة حيث سيطرت العقلانية على أوروبا كما يرى بعض المؤرخين. حيث كان السؤال: لماذا الاهتمام بتفاصيل العقيدة المسيحية التي لا تنتج سوى الخلافات والأحكام المسبقة؟ ، إذا كان العقل الطبيعي –وهو قوة مشتركة بين جميع البشر– يمكنه الإجابة على الأسئلة الأساسية المتعلقة بالإله والطبيعة البشرية ألن يكون من المربح أكثر بكثير بناء "دين طبيعي" على هذا الأساس، وترك كل ما يمكن أن يدعي السلطة المكشوفة للسذج والمتعصبين؟ ومن ثم، فقد تميز القرنان السابع عشر والثامن عشر بالشكوك حول العقائد التقليدية لكل من البروتستانتية والكاثوليكية الرومانية. وقد دافع اللاهوتيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر بغيرة عن تعاليم الشخصيات العظيمة للقرن السادس عشر، لكن دون الإبداع الجديد لذلك الجيل السابق. أصبح أسلوبهم جامدا وباردا وأكاديميا بشكل متزايد. لم يعد هدفهم أن يكونوا منفتحين تماما على كلمة الرب، بل بالأحرى أن يدعموا ويوضحوا ما قاله الآخرون من قبلهم

(Gonzalez, The Story of Christianity: Volume 2: The Reformation to the Present Day, 2010, p. 214).

وضع اتفاق "وستفاليا" الموقع عام 1648م حدا للصراع الذي عُرف باسم حرب الثلاثين عاما. استفادت فرنسا والسويد أكثر من الحرب، حيث وسعت الأولى حدودها إلى نهر الراين ، بينما حصلت الأخيرة على أراض شاسعة على بحر البلطيق وبحر الشمال.

تم منح الأمراء الألمان سلطات أكبر على حساب السلطة الإمبراطورية. في المسائل الدينية، وتم الاتفاق على أن الجميع (الأمراء وكذلك رعاياهم) سيكونون أحرارا في إتباع دينهم، طالما كانوا كاثوليك أو لوثريين أو إصلاحيين (Gonzalez, The Story of Christianity: Volume 2: The Reformation to the Present Day, 2010, pp. 225-226).

على الرغم من عدم ذكرها في اتفاقية السلام لم تولد مبادئ التسامح في صلح "ويستفاليا" من فهم أعمق للحب المسيحي، بل من عدم اكتراث متزايد بالدين مصحوبا بالشعوربأن مثل هذه الالتزامات يجب أن تظل سرية حتى بين أولئك الذين لديهم التزامات دينية عميقة، ولا ينخرطون في الحياة المدنية والسياسية (Gonzalez, The Story of Christianity: Volume 2: The Reformation to the Present Day, 2010, pp. 226-227).

أصبح العقل هو النقطة المحورية للفهم الإنساني، وهذا له مضاعفات عميقة على الفكر المسيحي، حيث تعزز لدى الإنسان شعور بأن العالم مكان منظم حيث تحدث الأشياء وفقا للقوانين التي يمكن للبشر اكتشافها من خلال تطبيق العقل، كما شجع الفصل بين الكنيسة والدولة الدين على أن يوضع في فئة الحياة والفكر الخاصة والذاتية، واستبدل العقل الوحي ، وأصبح أساسا لعلم اللاهوت، وهكذا أصبح الإيمان المسيحي إيمانا فلسفيا (Meister, 2017, pp. 402-403). وهكذا بدأت الدولة العلمانية الحديثة في التطور

(Gonzalez, The Story of Christianity: Volume 2: The Reformation to the Present Day, 2010, p. 227).

عصور الأنوار: أحدث عصر الأنوار بالإضافة إلى الثورة العلمية تغييرات كبيرة في المجتمع الغربي، حيث واجهت المسيحية مختلف أشكال التشكيك، وقد ظهرت المدارس والأفكار الإلحادية واكتسبت شعبية وتأييدا بين الجمهور، وتصاعدت حالات التهجم على الدين والكنيسة، ومعاداة الإكليروس أو الطبقة الدينية الحاكمة (الموسوعة العربية، 2021)، وقد كان معظم فلاسفة الأنوار يرون أن الدين عائق يحول دون تحرر الإنسان وإبداعه، لأنه يوجد له أسياد لا يمكنه رؤيتهم (Cassirer, 1951). فقد كان لنقد الدين في عصر التنوير ثلاثة أبعاد متمايزة بوضوح : بعد معرفي موجه ضد الأفكار السائدة الميتافيزيقية وفوق الطبيعية التي يقدمها الدين، وبعد عملي سياسي موجه ضد المؤسسات الكنسية، وبعد ذاتي تعبيري جمالي أخلاقي موجه ضد فكرة الله نفسها (Cassirer, 1951)، حيث تم تبني المبدأ الديكارتي المتعلق بملكة الحكم العقلي من قبل فلسفة التنوير، وبهذا المبدأ يقود التنوير إلى القاعدة التي يرى فيها "كانط" الطبيعة الحقيقية للعصر، حيث يقول "إنها خروج الإنسان من قصوره الذي هو مسؤول عنه (قصوره يعني عجزه عن استعمال عقله دون إشراف الغير)، والسبب ليس عيبا في العقل، بل في الافتقار إلى القرار والشجاعة في استعماله دون إشراف الغير، أيها الإنسان تجرأ على استعمال عقلك ذلك هو شعار الأنوار (Cassirer, 1951, p. 163)".

وقد أدى تفشي الفساد داخل الكنيسة، وتبرير المظالم، والاضطهاد الشعبي باسم الدين، إضافة إلى محاكم التفتيش سابقا، وما نجم عن حروب الثلاثين عاما التي كان الانقسام الديني أحد مبرراتها من خسائر هائلة، إلى سخط شعبي كبير أدى بدوره إلى عدة ثورات كان لها عميق التأثير في المسيحية الأوروبية فكانت الثورة الفرنسية سنة 1789م أكبر ثورة في أوروبا، جعلت شعارها (حرية ، إخاء ، مساواة). وقد برزت شديدة الهجومية على الدين والكنيسة، لاسيما خلال عهد الجمهورية الفرنسية الثالثة، وكان من تجليات الأمر مصادرة أملاك الكنيسة والتدخل بتعيين الأساقفة حتى قطعت العلاقة بين فرنسا والكرسي الرسولي

عام 1904م، فمنذ عصور التنوير لم يعد العالم الغربي حامل لواء المسيحية (الموسوعة العربية، 2021).

اختراع مفهوم "الدين Religion" في الغرب الحديث: كما رأينا سابقا في مفهوم الدين في العالم الغربي لم يكن مسيحيو القرون الوسطى يعتبرون الدين "Religio" كقوة مؤسساتية منفصلة عن أي مؤسسة أخرى تعتبر اليوم غير دينية أو علمانية، فأي محاولة لمقارنة الدين "Religio" بباقي المؤسسات المعروفة لدينا اليوم كالسياسة والاقتصاد تعتبر مقارنة غير مجدية وغير فعالة.

بدأ اختراع مقولة "الدين Religion" بمفهومها المعاصر مع عصر النهضة من خلال مفكرين مسيحيين أفلاطونيين، حيث قاموا باستخدامها للإشارة إلى الطرق المختلفة لعبادة الله، بعد الصدمة التي تلقاها العالم المسيحي (الغربي) إثر سقوط القسطنطينية (Cavanaugh, 2009, p. 70)، في محاولة لخلق ما أصبح يعرف اليوم بوحدة الأديان، حيث أصبحت كل من اليهودية والمسيحية والإسلام تمثل شرائع مختلفة تؤدي لنفس الغاية، فبالنسبة لهم تعدُّ الآلهة جزءًا من الحكمة الواحدة. فالدين تحول من الانضباط الشعائري إلى الشعور الجواني الداخلي للإنسان (Cavanaugh, 2009, p. 71).

استمر الأمر على هذا النحو خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث أصبح الدين في معناه أقرب إلى نظام من المذاهب والمعتقدات، ومع العالم الفرنسي المسيحي بوستيل الذي كان من أتباع مذهب الإنسانية والذي قام بتقديم فكرة أن المسيحية والإسلام وما إلى ذلك هي أنواع من جنس الدين Religion.

كانت الثنائيات الداخلية والخارجية وممارسة المعتقدات حاسمة في التكوين المستمر للثنائية الدينية/العلمانية في القرن السادس عشر. يمكن رؤية هذا بشكل واضح في إنجلترا في القرن السادس عشر، حيث كان الإصلاحيون مثل "توماس بيكون" عازمين على تنقية الدين من الاعتماد على العالم المادي الخارجي(Cavanaugh, 2009, p. 73) .

منذ القرن السابع عشر، طور الأوروبيون وخاصة قادة فكرهم طرقا جديدة للنظر إلى العالم، ومواقف جديدة تجاه الكنائس، ومفاهيم جديدة للحقيقة، حيث أطلقوا اسم "الدين Religion" على النظام عموما ومن ثم نظام الأفكار خاصة، وهكذا بدأ تطور بعيد المدى، ظل يتراكم إلى يومنا هذا، حيث تم تحويل الاهتمام من إحساس الإنسان بالمقدس إلى ما يمكن أن نسميه المنتج الذي يمكن ملاحظته أو الإيداع التاريخي لعمله الخارجي (Smith W. C., The meaning and end of religion, 1991, pp. 38-39).

خلال عصر التنوير لم يكن مصطلح "دين Religion" يعني ظواهر خارجية بقدر ما كانت فكرة مجردة، فالدين هو العقيدة من وجهة نظر التنوير، في كتيب بعد كتيب، أطروحة بعد أطروحة، سنوات بعد سنوات، كانت الفكرة هي أن الدين هو شيء يؤمن به المرء أو لا يؤمن به، شيء تكون افتراضاته صحيحة أو غير صحيحة. كان هذا التفسير بحلول منتصف القرن الثامن عشر قد غرس في عمق الوعي الأوروبي (Smith W. C., The meaning and end of religion, 1991, pp. 40-41).

حدث تطور موازٍ كليا في الفلسفة مع نفس الانتقال من التوجه الشخصي إلى التنظيم الفكري غير الشخصي، ومن المثالية إلى الحقيقة المنطقية. ظهر الدين الطبيعي كفكرة وانتشر بشكل واسع، كانت له دلالات متعلقة بالمعتقدات من قبيل الإله، الإنسان، العالم، والتي يفترض أن تكون مشترك بشري يمكن التوصل إليه من خلال العقل. عرفت هذه الحركة بالحركة الربوبية، وعلى الرغم من اختلاف معارضيها معهم إلا أنهم قبلوا عن غير قصد استخدام "الدين Religion" للإشارة إلى الأنظمة المختلفة لما يعتقده الناس (Smith W. C., The meaning and end of religion, 1991, p. 41).

قام الفيلسوف الألماني "شلاير ماخر" بطرح مفهوم مغاير لما كان سائدا في وقته عن الدين حيث ركز على مفهوم الدين باعتباره شعورا داخليا. كما قام "هيجل" من خلال منظوره للتاريخ بطرحه على أنه فكرة متعالية قائمة بذاتها تكشف عن نفسها في تعبير

ديناميكي في سياق التاريخ المتغير، فأصبح الدين من منظور الفكر الأوروبي يطرح في صيغة منفردة ومفصولة كمفهوم ليس عن العلوم الإنسانية بل عن العلوم الاجتماعية (Smith W. C., The meaning and end of religion, 1991, pp. 46-49).

في سياق هذا العرض الموجز يقدم البروفيسور "ويليام كافانو" استنتاجا مفاده أن الدين ليس عابرا للتاريخ ومتعدد الثقافات (يقوم بعرض أمثلة واقعية عن مفهوم الدين في الهند والصين واليابان وكيف تم خلق مفاهيم جديدة معاصرة بإيعاز وبتأثير من الثقافة الغربية)، ففكرة أن الدين قد فعل هذا أو ذاك عبر التاريخ هو في الحقيقة تجاهل للتاريخ. فالحقيقة كما يورد لها الأدلة "كافانو" هي أنه كان هناك وقت لم يكن فيه " الدين Religion" كما يستخدمه المعاصرون، ثم تم اختراعه. فقد كان يعني في العصور الوسطى فضيلة خاصة مرتبطة بالضوابط الجسدية كما يستخدم للفصل بين رجال الدين ضمن النظام الرهباني ورجال الدين في الكنائس العادية، ولم يكن هنالك فصل بين الدين والسياسة كما رأينا ذلك بالتفصيل في مفهوم الدين، ثم أصبح بعد ذلك باعثا كليا جوانيا منفصلا عن السياسة والاقتصاد وغيرها من الأنظمة الاجتماعية الأخرى كما هو الحال في العصر الحديث حيث صار في الحداثة ينتمي إلى طرف واحد من منظور الثنائية (ديني / علماني) (Cavanaugh, 2009, pp. 81-83).

ساعد المفهوم الجديد للدين في تسهيل التحول إلى هيمنة الدولة على الكنيسة من خلال التمييز بين الدين كعالم داخلي (باطن) والانضباط الجسدي التابع لعالم الدولة، بعد أن كانت السلطات المدنية عبارة عن قسم الشرطة التابع للكنيسة، وأصبح المواطن الجديد بإمكانه تقديم الخدمات المستحقة للطرفين دون نزاع. أما بالنسبة للذين لم يتقبلوا هذا التمييز كالكاثوليك الرومان فقد نظر إليهم على أنهم لم يفهموا حقيقة الدين، ولهذا يستثنيهم "لوك" من منظوره للتسامح، لأنهم يمتلكون تصورات للسلطة المدنية بذرائع دينية، فالدين الحق بالنسبة له لا يجب أن يملك مخططات للسلطة المدنية لأنه يختلف جوهريا عن السياسي وهو منفصل عنه ذاتيا (Cavanaugh, 2009, pp. 83-84).

قد أضحت تعريفات الدين لا تعكس الواقع الجديد للغرب فحسب، بل صارت تساهم في خلقه، حيث يرى "كافانو" بأن فكرة وجود دافع بشري عابر للتاريخ يُدعى الدين -ذا ميل خاص للعنف خاصة عندما يقترن بالسلطة العمومية- ليست حقيقة يمكن إثباتها تجريبيا، ولكنها مقولة ذات طابع أيديولوجي بالأساس رافقت التحولات في السلطة والقوة التي ميزت الانتقال من القرون الوسطى إلى الحداثة في الغرب (Cavanaugh, 2009, p. 85).

كرونولوجيا العلمانية في العالم الغربي:

لم تكن العلمانية نتاج مطارحات فكرية هادئة، أو خيارا أيديولوجيا تم تبنيه من طرف مجموعات فكرية وسياسية، بقدر ما كانت حلا إجرائيا براغماتيا فرضته أجواء الحروب الدينية التي شقت عموم القارة الأوروبية في القرنين السادس والسابع عشر. فالعلمانية كانت في صورتها العامة عبارة عن تسويات تاريخية فرضتها أجواء الحروب الدينية، مما جعل من غير الممكن استمرار الوضع على ما هو عليه، أو العودة إلى ما قبل مرحلة الحروب الدينية التي اتقدت خلال القرن السادس عشر (عبد السلام، 2015، صفحة 29).

وكما يذكر الدكتور " جوتفرايد كونان" "تمثل تجربة الحروب الأهلية ذات الدوافع المذهبية في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر حالة أساسية أخرى في بناء العلاقة بين الدين والسياسة في العصور الحديثة وقد أدى الانشقاق الديني نتيجة للإصلاح الديني إلى ضرورة العيش الموحد في ظل نظام سياسي مشترك بالرغم من اختلاف المذاهب الدينية. وتمخض عن ذلك إعطاء الأولوية للسياسة بتقديمها على الدين" (كونان، 1999، صفحة 27). حيث نلاحظ أنه تم ترسيم العلمانية إبان حادث تاريخي شهير، تمثل في التوصل إلى عقد صلح وستفاليا الشهير سنة 1648م الذي أنهى الصراع الديني وأقر المذهب البروتستاني كعقيدة معترف بها إلى جانب الكاثوليكية، بعد حربي المائة عام والثلاثين عاما في أوروبا، والتي كان من بين أسبابها المباشرة التناحر الديني بين الكنائس والمذاهب المسيحية، وبما أن الكنيسة هي سبب التطاحن تم الاتفاق على تجريدها من ممتلكاتها وتقزيم سلطتها المكانية والزمانية (بوعرفة، 2015، صفحة 201).

إذا قمنا باستحضار المراحل التاريخية لمفهوم مصطلح العلمانية secularism لوجدناها مرت بثلاث مراحل كما يعرضها البروفيسور "خوسيه كازانوفا"، حيث يقول " ... فالكلمة اللاتينية القروسطية هي (saeculum) تتضمن ثلاث دلالات لا تتميز الواحدة منها عن الأخرى. والمرادفات المقابلة لها في اللغات اللاتينية الأصل هي (secolo siglo ,siècle,) ، والتي تعني " قرن ، زمن ، عالم". غير أن الدلالة الأولى دون غيرها من

الدلالات الأخرى ظلت متداولة في الزمن العلماني المعاصر والعالم العلماني المعاصر، كما نلاحظ وجود حقيقتين متمايزتين الأولى دينية مقدسة والثانية زمنية دنيوية.

وتتجلى المرحلة الثانية بدلالة مختلفة عن الأولى من خلال القوانين الكنسية حيث تشير العلمنة إلى ما قد يسمى "فعلا قانونيا" تترتب عليه نتائج قانونية حقيقية بالنسبة إل الفرد. فالعلمانية تدل على السيرورة الشرعية (القانونية) التي يترك بموجبها الشخص "الديني" الدير من أجل العودة إلى "الدنيا" وإغواءاتها، فيصبح بالتالي شخصا "زمنيا". ومن الناحية القانونية، يمكن للكهنة أن يكونوا "دينيين" و"زمنيين معا. والكهنة الذين قرروا الانسحاب من الدنيا (saeclum)، وتكريس أنفسهم لحياة مثالية شكلوا الإكليريوس الديني. أما الكهنة الذين عاشوا في الدنيا فقد شكلوا الإكليريوس الدنيوي.

وفي المرحلة الثالثة والأخيرة استعمل المصطلح للمرة الأولى للدلالة على قيام الدولة عادة، وعلى نطاق واسع، بمصادرة الأديرة والأراضي والأوقاف التابعة للكنيسة واستملاكها عقب الإصلاح البروتستنتي والحروب الدينية التي نجمت عن هذا الإصلاح ومنذ ذلك الحين أصبحت العلمنة تعني "الممر"، والانتقال، أو نقل الأشخاص والأشياء والوظائف من نطاقها الديني إلى النطاقات الزمنية" (Casanova, 1994, pp. 12-13).

وفي سنة 1846 في بريطانيا ، أطلق "جورج جاكوب هاليوك" مصطلح العلمانية بمعناه الحديث، وحوله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي (المسيري، 2016، صفحة 54).

لم يكن مصطلح "العلمانية Secularism" قد صيغ بمعناه الحديث قبل "هاليوك"، وما يدفعنا لقول ذلك هو عمل "هاليوك" نفسه؛ حيث أنه وقبل أن يستقر على المصطلح قام بعرض مجموعة من الخيارات في شكل مصطلحات تكون وسما لأصحاب الفكر الجديد، وبديلا عن مصطلح ملحد الذي كان يزعج "هاليوك" ودفعه لاستبداله بمصطلح مقبول لدى الجميع، فكر أولا بمصطلح "الكونية Cosmism" (وهي حركة فلسفية ترى أنه يجب خلق عالم جديد يصل فيه البشر إلى الخلود من خلال علاج الموت عن طريق العلم والتكنولوجيا)،

لكنه اعترض عليه كون العلماء لن يفهموا المصطلح كما يريده، إضافة إلى عامة الناس. كما اقترح أيضا مصطلح "الواقعية Realism" فهو مصطلح جدير بالاحترام، لكنه قد يوحي بأنه مجرد إحياء لمذهب الواقعيين القدامى. مصطلح "الأخلاقية Moralism" مصطلح جيد في حد ذاته، لكنه سيفهم من خلال الأنجيليكانية. "الطبيعانية Naturalism" مصطلح ممتاز، لكنه مشترك مع علماء الطبيعة (Holyoake, 1871, pp. 9-10).

في النهاية يجب اختيار مصطلح يوصف به أتباع الفكر الجديد، وإلا فسيقوم الخصوم باختيار مصطلح لهم وسيكون لا محالة مصطلحا أقل إرضاء لهم مما لو اختاروا لأنفسهم، ولم يجد "هاليوك" مصطلحا أفضل من العلمانية حيث قام بسلبه، فهي كما رأينا مصطلح ديني كنسي بامتياز، فالمصطلح الجديد "العلمانية" يكتسب احترامه من خصومهم (المتدينين) أولا، وكذلك من العامة، ويرتضيه أصحاب الفكر الجديد "العلمانيون".

إذا قمنا بتتبع تاريخ العلمانية في الفلسفة السياسية الغربية نجدها مرت بعدة مراحل يجملها البروفيسور "موسى معيرش" في ثلاثة مراحل أساسية عبر ثلاث شخصيات فلسفية (معيرش، 2015، صفحة ص48):

- "المرحلة الأولى: تميزت بمناهضة المسيحية كما هو الحال بالنسبة "لنيكولا ماكيافيلي" (1469م – 1527م) حيث نجده في كتابه الأمير يقترح على الأمير الراغب في إقامة دولة موحدة قوية أن يتخلى عن الأخلاق المسيحية التي قادت إلى سقوط روما، فسقوطها لا يعد أمرا عرضا وإنما يرجع إلى أسباب ذاتية تتصف بها المسيحية، فالمسيحية ترجع غاية الإنسان إلى الآخرة وهذا ما يتعارض مع هدف الدولة، التي ترجع غايته إلى الدنيا، كما أن المسيحية تدعوا إلى الزهد ونبذ الحياة الدنيا، وهذا من شأنه أن يوهن عزيمة الإنسان، وبالتالي تسلم قيادة الدنيا إلى أهل الجرأة والعنف، وإن توجب الاختيار بين الخوف والحب فيجب تقديم الخوف والرهبة إن توجب ذلك ،كما أن الكنيسة في عصره لم تستطع توحيد إيطاليا بالإضافة إلى أنها منعت كل محاولة لذلك، وهذا حفاظا على مصالحها، ونتيجة

لذلك عم الفساد والفوضى وعدم الاستقرار في إيطاليا، فكان الحل الذي قدمه ماكيافيلي هو استبعاد الأخلاق عن السياسة وحصر الدين في مجاله الخاص به المتمثل في علاقة الإنسان بمعبوده وبهذا تتشكل الأخلاق والدين وفقا للسياسة وليس العكس (معيرش، 2015، الصفحات 48-49).

- المرحلة الثانية : تميزت بالدعوة إلى سيادة الدولة، كما هو الحال بالنسبة لتوماس هوبز (1588م – 1659م)، فقد كان هوبز ذا نزعة إلحادية معادية للدين والكنيسة، إذ أصدر عدة كتب دافع فيها عن النزعة المطلقة في الحكم بما يتعارض وروح الدين، كما وضح ذلك في كتابه (مبادئ القوانين) سنة 1650م، مما جعل الكنيسة تتخذ منه موقفا معارضا إذ قامت بحضر كتابه، كما أنه قام بمهاجمة رجال الدين ووصفهم بالدجل في كتابه (الجسم)، ففلسفته تقوم على اعتبار الدين مجرد أكاذيب وتضليل اخترعتها البشرية نتيجة لخوفها من القوى الشريرة وجهلها بالعدل، وهذا ما دفعها إلى عبادة ما تخشاه وتهابه؛ مما دفع بالمشرعين القدماء في الأمم الوثنية إلى استغلال ذلك وجعلوا تعاليمهم صادرة عن الله بغية استغلال الدين في تحقيق رغباتهم الخاصة كما بينها في كتابه (التنين) سنة 1652م، كما أنه يبشر بمستقبل خال من الدين بل إنه يؤكد ذلك، متى تأكد للناس زيف مؤسسي الأديان وزعمائها و بأنهم لا يتمتعون بالحكمة والإخلاص، فعداء هوبز للدين وبخاصة الكنيسة لم يكن عداءً محضا بل هو نتيجة التصورات الخرافية التي كانت تقدمها الكنيسة للناس عن العالم والحياة عامة، وهو ما كان يتصادم مع جملة من الحقائق العلمية التجريبية التي كان يقدمها العلماء آنذاك والتي كانت الكنيسة بدورها تعتبرهم أعداء الدين والرب، ويجب شن حملة مقدسة لتطهير العالم منهم، لهذا استخلص هوبز ضرورة عزل الدين ورجاله من التدخل في سلطة الدولة؛ حفاظا على سيادتها، ولتوحيد السلطات لابد من خضوع الكنيسة للدولة على اعتبار أنه لا وجود لسلطة دينية فهي مجرد بدعة ابتدعها المخيال الديني (معيرش، 2015، الصفحات 49-50).

- المرحلة الثالثة : اتسمت بالدعوة لجعل الدين في خدمة الدولة كما طرح ذلك جان جاك روسو (1712م – 1778م)، فنظريته المشهورة بالعقد الاجتماعي تقتضي أنه لا يوجد في تاريخ البشرية الطويل ولا في عصر من العصور خلو من إتباع دين معين، فهو يتعدى الأفراد إلى الجماعات بل وحتى إلى الدولة، وهذا ما جعل من السلطة في البدايات الأولى للبشرية تحت سيطرة ملوك آلهة، ولهذا كانت الحكومات السائدة دينية وكانت السلطة السياسية مرتبطة بالسلطة الدينية ، ولم يكن هناك فصل بين السلطتين الروحية والمدنية، لكن انقسام السلطتين في المسيحية أدى إلى حدوث النزاع والاضطراب الدائم، وبالتالي جعل أية سياسة صالحة مستحيلة في الدولة المسيحية، ولم يصل الناس إلى معرفة من يجب أن يلتزموا بطاعتهم السيد، أم القسيس.

إن روسو يرغب في إقامة نظام مختلف عن الديانات المعروفة، فهو يقترح دينا يسميه الدين المدني، تؤمن به الدولة لكن ما يميز هذا الدين عن غيره من بعض الديانات كون إلهه قادرا وذكيا، محسنا بصيرا مديرا، بالإضافة إلى الإيمان باليوم الآخر، غير أن هذا الدين لا يجبر أحدا على الاعتقاد به، بل إنه يدعوا إلى التسامح وعدم إكراه الغير على الإيمان به ومعنى هذا أنه يحق لكل فرد اختيار الدين الذي يناسبه ويحبب إليه واجباته لكن هذا لا يهم الدولة إلا بمقدار ارتباط أخلاقه بالواجبات الاجتماعية المترتبة على معتنقيها تجاه الآخرين (معيرش، 2015، الصفحات 50-52).

فالدولة عند روسو لا تهتم بمصير رعاياها في العالم الآخر، وإنما عليها فقط الاهتمام بالكيفية التي تجعلهم رعايا صالحين في هذا العالم، وهذا حفظا على جعل هذه العقيدة مدنية خالصة باعتبارها ديانة طبيعية، وليست سماوية صادرة عن الوحي (معيرش، 2015، صفحة 52) فالدين هنا هو دين علماني يؤدي وظيفة مجتمعية معيارية اندماجية."

التنوير وعلمنة المعرفة: هناك مرحلة مهمة وفارقة في تاريخ العلمانية والدين في الغرب، تم خلالها نحت المفاهيم التي ساهمت في تشكيل المجتمعات الغربية الحديثة، حيث اتسمت مرحلة التنوير بكونها محطة صراعات محتدمة بين الفلاسفة والمفكرين العلمانيين (خاصة الملحدين منهم) من جهة وبين رجال الدين والفلاسفة المؤمنين عموما من جهة أخرى، وتمت صياغة الصراع على أنه صراع بين الواقعية أو بتعبير أدق المادية والمثالية.

في الفلسفة المعاصرة التي يهيمن عليها بشكل أساسي ادعاء "الواقعية"(المادية ، يظهر "المثالي" في أحداث متعددة، على أنه الشخص الذي ينكر حقيقة العالم الخارجي، وبالتالي يتم الخلط بينه وبين "الذاتانية". ومع ذلك من خلال الرجوع للمصادر التاريخية لا نكاد نجد فيلسوفا مثاليا قام بدعم هذا النوع من المواقف على الإطلاق. مما يثير الدهشة، كيف يمكن لعقيدة، لم يدعمها أحد في تاريخ الفلسفة، أن تكون موضوع هذا الإجماع "الانتقامي" (من الموسوعيين إلى أنواع معينة من الماركسية، إلى الواقعية المعاصرة) ؟. تحت أي ظروف يمكن أن يولد هذا الشخص المثالي باعتباره منكرا للعالم الخارجي؟، التهمة التي ألقيت لأكثر من قرنين من الزمان على معنى المثالية، تقوم البروفيسور بجامعة أوتاوا الكندية "إيزابيل توماس فوجيل" بتحليلها وفحصها بالعودة إلى الأصل التاريخي لهذه الكليشيهات، والتي يمكن في نهاية تحليلاتها النظر فيها على حقيقتها، أي أنها واحدة من أكثر التفسيرات الخاطئة في تاريخ الفلسفة.

استخدم الفيلسوف الألماني "وولف" عام "1719م" مصطلح "مثالية" على سبيل استعراض فئة فلسفية خاصة، حيث قام برسم المذاهب الفلسفية من خلال المبادئ المفاهيمية التي بنيت على أساسها.

يرى "وولف" أن كل فيلسوف إما شكوكي أو دوغمائي (بمفهومه الإيجابي) ، وكل دوغمائي إما ثنائي (ديكارت – جسم/روح) أو وحدوي (سبينوزا – الوجود ذو طبيعة واحدة). وكل وحدوي إما مثالي أو مادي (هوبز – لا وجود إلا للمادة)، وكل وحدوي مثالي إما تعددي أو ذاتاني. يكون الشخص تعدديا عندما يرى بتعدد العقول، يقدم "بيركلي"

توضيحا لهذا المذهب باعتباره متبنيا له، فالمثالي التعددي لا ينكر الواقع (الوجود) الخارجي، إنما يرده إلى عالم الأرواح. أما بالنسبة للمثالية الذاتانية فيقدمها "وولف" على أنها مبالغة ضخمة وتطرف في إنكار الواقع الخارجي، في حين أنه لا يكاد يوجد ممثل لهذا المذهب، بحيث لا نجد أي أثر لفيلسوف تبنى هذا المذهب، فبالنسبة "لوولف" يظل المعنى ذو الصلة بالمثالية هو تأكيد أسبقية وحقيقة عالم الروح، عكس الماديين الذين لا يدركون أي عالم آخر غير عالم المادة (Thomas-Fogiel, 2017).

أخذ بعض الفلاسفة بعد "وولف" تصنيفه هذا وقاموا بنقله، غير أنهم قاموا بإسقاط المثالية الذاتانية، حيث أصبحت المثالية مذهبا واحدا، يتم تعريفها على أنها ذاتانية أكثر من كونها تعددية.

خلال عصور التنوير تم إنشاء ما يسمى بالموسوعات كما رأينا سابقا في الجزئية المتعلقة بتعريف التنوير، حيث كانت هذه الموسوعات إعلانا عن بداية عصر جديد ، فقد ساهمت بشكل كبير في نشر أفكار أصحابها ورسم التصورات العامة للمجتمع عن مختلف المجالات العلمية ، وكان أغلب الموسوعيين ملحدين معادين للسلطة الدينية ، ومن بين أشهر الموسوعيين الفرنسي "ديدرو" في كتابه "رسالة عن العميان في خدمة المبصرين" عام 1749م صرح بأنه يطلق اسم المثاليين على الفلاسفة الذين لا يعترفون بأي شيء آخر غير إدراكهم لوجود ذواتهم ، فهم بالنسبة له لا يدركون الحقيقة إلا في وجودهم وليس في أي شيء آخر (Thomas-Fogiel, 2017).

يقوم بعد ذلك "ديدرو" باقتناص شخصيتين (ربما يكونان الأضعف في حلقة الفلاسفة المثاليين بالنسبة له) ، أولا "كوندياك" الذي ينسى "ديدرو" بأنه يؤكد على وجود أشياء مادية خارج ذواتنا ، كما يقوم بالخلط بين الأطروحة المعرفية (الابستسمولوجية) والأطروحة الوجودية (الانطولوجية) ، حيث يقوم بتحويل أطروحة "كوندياك" في المعرفة (الابستسمولوجيا) من (نحن نعرف فقط ما ندركه في أنفسنا) إلى أطروحة في الوجود

(الانطولوجيا) (ما ليس بموجود في ذواتنا هو غير موجود في الخارج) أي إنكار الواقع الخارجي.

ثانيا الفيلسوف "بيركلي" الذي يعرضه "ديدرو" على أنه "ذاتاني" وبأنه الممثل الأهم للمثالية بالرغم من أن "بيركلي" لم يقل يوما عن نفسه بأنه مثالي ، يقوم "ديدرو" بالسخرية والتهكم من "بيركلي" حيث يقول عنه بأنه يدعي بأنه هو الكائن الوحيد الموجود، بالرغم من أن "بيركلي" يصرح بواقعية وجودية قوية، وتكمن نظرته المعرفية في أن أفكاره ليست من عنده بل تستمد وجودها من ذهن لا نهائي (الإله)، إلا أن "ديدرو" يقوم بتزوير وتزييف أقوال "بيركلي" خلال عرضها، فيقوم بسحق الابستيمولوجيا ضمن الأنطولوجيا، فيجعل النظرية المعرفية هي الوجودية بالرغم من أنهما منفصلتان (حيث أن الوجود يسبق المعرفة)، لكن كل هذا غير مهم بالنسبة للمادي "ديدرو"، فالإله عنده غير موجود، كما لا شك في أن العقل هو نتاج المادة، فالمادة إذن، هي كل الواقع والواقع يتلخص في المادة، لذلك، فإن إنكار المادة من طرف اللامادية التي يدعيها "بيركلي" يعادل إنكار كل الواقع. وبهذا سيكون المثالي هو الشخص الذي ينكر كل الواقع، وبقيامه بذلك يؤكد عدم وجود الأشياء في العالم المادي الخارجي (Thomas-Fogiel, 2017).

لم يعد المثاليون هم أتباع الأفكار (كما أراد "ليبنيز" و"وولف") بل أصبحوا أتباعا للطائفة "الذاتانية"، فقد تم صنع عدو خيالي (شبح) يسمى المثالية ومن ثم تمت محاربته والقضاء عليه، وبما أن كل مؤمن بالإله/الميتافيزيقا يعتبر مثاليا، فإن القضاء على المثالية هو قضاء على: الإله/الميتافيزيقا/الإيمان/الدين/المؤسسة الدينية، لذلك من الطبيعي تماما أن تقر الموسوعة التفسير الخاطئ الذي قام به أهم الموسوعيين في عصر التنوير "ديدرو"، حيث ساهم هذا في تشكيل مفهوم العلمانية الغربية وقام برسم معالم عملية العلمنة (خاصة عملية علمنة المعرفة) وتحديد مسارها.

أسس العلمانية الغربية.

النظرية العلمانية وأيديولوجياتها:

النظرية العلمانية:

كنا قد أكدنا على ضرورة التمييز بين مفاهيم شائعة ومتصلة بعضها ببعض مثل: العلمنة Secularization، والعلمانية Secularism، والعلماني Secular، "فمن الضروري الانتباه كما يقول "برايان ويلسون" إلى أن مفهوم الأولى يدل على العملية، والثانية على التوقف، والثالثة على البنية، بمعنى أن العلمنة تشير إلى عملية عينية تصبح فيها الأشياء والأمور علمانية، وهي عملية ترتبط بتقليص الأنشطة الدينية والمعتقدات وأساليب التفكير الدينية وبالتالي زوالها، وتتلازم عادة مع سائر عمليات التحول في البنى الاجتماعية أو تظهر كنتيجة غير إرادية أو غير واعية لتلك العمليات" (فصيحي، 2014، صفحة 27).

العلمانية إذا مفهوم كلي منه تصدر المفاهيم الجزئية المتفرعة عنه. وهي شيء فوق الأيديولوجيا، لأنها تدعو إلى رؤية كونية محددة وهي في الآن عينه تعاضد عمليات العلمنة في الواقع الخارجي من خلال توظيفها وتكييفها في إطار خصوصية كل بيئة أو مجتمع. من هنا كانت العلمانية متعارضة مع الدين دوما، لأن كل واحد منهما يطالب بنوع من الإيمان والالتزام والطاع ، ويتنازعان دوما ومباشرة للسيطرة على أرض واحدة (فصيحي، 2014، صفحة 28). في ضوء ذلك يبدو حسب البعض أن المراد من المجتمع العلماني هو المجتمع الذي تكتسب فيه العلمنة حالة واقعية، والنموذج الكامل للمجتمع العلماني هو ذاك المجتمع الحديث القائم حاليا في العالم الغربي. كذلك يمكن اعتبار العلمانية نزعة تدعو إلى إقصاء أو عدم الاكتراث للدين وتهميشه عن مختلف مساحات الحياة البشرية. العلمانية بهذا المعنى من خصوصيات الحضارة والثقافة في الفترة الحديثة ومن مكونات الحداثة الغربية، وحسب بعض التعابير فهي الجوهر الرئيسي للحداثة الغربية (عبد الرحمن، 2016، صفحة 325).

تتميز النظرية العلمانية الحديثة باستنادها على تصور جديد للدين والسياسة والأخلاق يقوم على إعادة بناء الدين والسياسة والأخلاق على أسس دنيوية، بدل استعادة فكرة التجاوز والتعالي. كما أنها تتأسس على نمذجة نظرية تحدد بموجبها هويةً ومضموناً للديني والعلماني يمكن تسميتها بالمحايدة أو التحييد (neutralisation)، فهي تعيد رسم حدود الدين وتضبط مجالات فعله ومواطن تدخله مثلما ترسم حدود العلماني ومواقع اشتغاله، وإذا كانت تعمل على ضبط الأول في أضيق نطاق ممكن، فإنها تعمل على توسيع دائرة الثاني إلى أقصى حد ممكن، فهي مثلا تحصر حضور الدين في ما يسمى بالحقل الخاص، مقابل مجال عام محكوم بالقيم العلمانية الدهرية (عبد السلام، 2015، صفحة 29). وهذا ما يسمى بخصخصة الديني، فهي تطالب بالصفة الشخصية للاعتناق الديني، ولا يمكن قبول الديني في المجال العام إلى إذا قبل بالديانات النسبية وما نقصده هنا بالنسبية هي تلك الصفة التي تنزع إمكانية تملك الديني على أي حقيقة موضوعية ناهيك عن الحقيقة المطلقة، فالإيمان بدين معين يعتبر اختيارا شخصيا لا يقوم على أسس عقلية أو إبستيمية، وعلى هذا الأساس تميل النظرية العلمانية إلى تصنيف الديني ضمن دائرة المقدس الخيالي العاطفي الروحي، أما العلماني فتعرفه بالعقلاني الحواري التداولي العلمي العملي وما يشبه ذلك. فالعلمانية القائمة على فلسفة الذات وتمركزها حول الإنسان ونظرتها للعالم والحقيقة لن تسمح للدين بأن يشاطرها الشؤون العامة أو الشؤون السياسية (المحمداوي، 2015، صفحة 127).

الملاحظ من هذا كله أن نظرية العلمنة تقوم على ثلاثة أبعاد كما وضحها "أوليفيي تشانين" في باراديجم العلمنة:

_ المحايدة أو التحييد، حيث يفصل بين الديني واللاديني وتنطلق دينامية تمايز تدريجي بين المجال السياسي والديني.

_ خصخصة الديني، تكون المطالبة بالصفة الشخصية للاعتناق الديني.

_ عقلنة الحياة، على المستوى الفردي والجماعي بحيث يوجد محو متنامي للعلاقة بين المجال العام وبين القيم الدينية (باعتبار أن القيم الدينية غير عقلانية (Tschannen, 1991).

الأيديولوجيات العلمانية:

وضع العديد من المؤلفين تحت التمحيص نوعا من "العلمانية الأيديولوجية"، أي نظرة عالمية أو عقيدة ضمنية أو صريحة حول السياسة والمكان المناسب للهويات الجماعية، لا سيما الدينية منها، في المجال السياسي. هذا هو أولا وقبل كل شيء عقيدة سياسية (تشكيلها وسلطتها وشرعيتها وتكوينها وحدودها). من المهم أن نشير إلى أن هذه العقيدة لا تتعلق فقط بالسياسة، بل هي سياسية بحد ذاتها، من حيث أنها ناتجة عن عمليات سياسية مشروطة تاريخيا، وهي عمليات تم من خلالها تشكيل الانقسام الديني/العلماني وتحويله. ومن ثم فإن الأيديولوجيات العلمانية تنفذ المشاريع السياسية للعلمانية وتشكلها، إنها تعيد تعريف وضبط وحكم الدين بالإضافة إلى الاختلافات الاجتماعية والسياسية الأخرى (Falci, 2018, pp. 282-29).

تخلق الحداثة الظروف التي تتيح للأيديولوجيات أن تهيمن على لغة الصراع السياسي بنفس الطريقة التي سيطر بها الدين على لغة الصراع السياسي في أوروبا في القرن السابع عشر كما رأينا. بعدها أصبحت هذه الأيديولوجيات العلمانية الحديثة طبيعية جدًا نظرا للسياق التاريخي الغربي، إلا أنه عندما أتيحت لها الفرصة لممارسة السلطة، كانت سببا لكثير من الصراعات (SCOTT, RELIGION AND SECULARISM: TOWARDS A RECONCILIATION, 2017, p. 124).
حيث نلاحظ أن أعظم ثورة (علمانية) في التاريخ الغربي المعاصر هي الثورة الفرنسية والتي تعتبر ملهمة أوروبا المعاصرة، والتي اتخذت "الحرية، الإخاء، المساواة" شعارا لها، إن شعارها هذا متجسد في ثلاثة أيديولوجيات علمانية مختلفة؛ الحرية مجسدة في الليبيرالية، المساواة في الشيوعية، الإخاء في القومية أو كما يسميها الفيلسوف الروسي "ديوغين" الفاشية.

التوترات الموجودة بين هذه الأيديولوجيات تجعل الدول تؤكد على مبادئ معينة على حساب مبادئ أخرى في أوقات مختلفة. من الواضح أن حق الملكية الخاصة الذي يتبناه الرأسماليون الليبراليون قد دخل في صراع مع المساواة بين المواطنين التي أكدت عليها الدول

الشيوعية. كما هو الحال مع الصراعات الدينية في القرن السابع عشر (SCOTT, RELIGION AND SECULARISM: TOWARDS A RECONCILIATION, 2017, p. 125).

- الليبيرالية liberalism: نشأت في وقت مبكر من القرن الثامن عشر، وتبين أنها الأيديولوجية الأكثر استقرارا ونجاحا، حيث تغلبت في النهاية على جميع منافسيها (الشيوعية والقومية/الفاشية). ونتيجة لهذا الانتصار، بالإضافة إلى عوامل أخرى، راحت تبرر مطالبتها بإرث التنوير بأكمله (Dugin, 2012, p. 10).

سمح التطور التاريخي لليبرالية، وحرية الضمير للدولة، بالتضحية بقدر معين من التأثير على الأمور الدينية "الخاصة" من أجل تبرير سيطرة الدولة الأكبر على القانون والاقتصاد. حيث قام "توماس هوبز" بتأسيس الحرية الدينية الحديثة بملاحظة الضرورة الطبيعية لحرية الضمير، بالرغم من حقيقة أن "صاحب السيادة" لديه القدرة على فرض العبادة العامة، لأنه من مسؤولية "صاحب السيادة" أن يقرر أي أسلوب حياة يفضي إلى تحقيق الأمن إلا أنه يمكننا دائما ممارسة ما سنفعله على انفراد، فالاحتفال الديني الخاص خارج عن السلطة السيادية. بما أن اختصاص الدولة هو أمن الجسد والممتلكات، فإن أي محاولة لتنظيم الدولة وفقًا للمبادئ الدينية هي محاولة غير شرعية. في هذا الصدد يأمر "جون لوك" القاضي المدني بإصدار القوانين فقط من أجل الصالح العام، فبالرغم من كون القاضي معنيا بخلاصهم الروحي كفرد ضمن الفضاء الخاص ، يفرض عليه بصفته موظفا عاما عدم التدخل والتأثير بأي شكل في تنفيذ السياسة السليمة التي هي من ضمن شؤون الفضاء العام، هذا الصالح العام علماني، يتم تعريفه من حيث أمن الدولة والاقتصاد، فهذه هي الاهتمامات العامة الوحيدة للقاضي. في نفس السياق يضع "جون ستيوارت ميل" مبدأ الضرر الذي هو النتيجة النهائية للحركة الليبرالية نحو التعددية التي بدأت بالحرية الدينية، تم توسيع مبدأ التسامح الديني ليشمل أي معتقد وحتى أي فعل لا يؤذي شخصا آخر

(SCOTT, RELIGION AND SECULARISM: TOWARDS A RECONCILIATION, 2017, pp. 125-140).

تأخذ الحضارة الدور الذي لعبه الدين سابقا في توفير الأسس المعيارية للمجتمع. وبهذا المعنى فإن الحضارة عالمية، يُقصد بها أن تكون أكثر جوهرية من المسلمات الدينية. مثلما عملت المسيحية (أو الإسلام،أو البوذية... إلخ) على محو الفروق الأسرية والعرقية واللغوية، كذلك أصبحت الحضارة أساسا لنظام ليبرالي جديد يهدف إلى محو الاختلاف الديني، حيث تم نزع الشرعية عن المسيحية كأساس للدولة، ولكن بعد ذلك أعيد تقديمها، وإن كان ذلك في الشكل العلماني للحضارة الأوروبية (الحضارة هي التي تجعل أوروبا مختلفة عن بقية العالم، فهي متقدمة).

يشير مفهوم التقدم إلى كل من الزمن (خروج أوروبا من تاريخها) والمكان (أوروبا تتقدم على بقية العالم). لا تزال الحرية حتى يومنا هذا قيمة مركزية في الفلسفة السياسية الحديثة، لكنها تظل أيضا امتيازا مخصصا لـ "المتحضر"، فالدول الليبرالية تقوم بتقييم القيم التي تعلنها الدول الأخرى ليس من منظور ديني (مسيحي / غير مسيحي) ولكن من منظور حضاري (حضاري / غير حضاري)، كان الانتقال من مجتمع متجانس دينيا إلى مجتمع تعددي حيث تمت خصخصة الدين داخل أوروبا انتصارا كبيرا للعلمانية (SCOTT, RELIGION AND SECULARISM: TOWARDS A RECONCILIATION, 2017, pp. 125-140).

انتقلت الليبيرالية من مستوى الأفكار والبرامج السياسية والإعلانات إلى مستوى الواقع، مخترقة جسد النسيج الاجتماعي (الغربي وحتى العالمي)، الذي أصبح "ليبيراليا"، وبدت بدورها تبدو وكأنها مثل الترتيب الطبيعي للأشياء، لم يتم تقديم هذا كعملية سياسية ولكن كعملية طبيعية وعضوية، كما تحولت الليبرالية المنتصرة إلى نمط حياة 'الاستهلاكية ، والفردية ، ومظهر ما بعد الحداثة للكائن المجزأ وشبه السياسي) (Dugin, 2012, p. 6).

إن الإنسانية في ظل الليبرالية، المكونة بالكامل من الأفراد، لم يعد الموضوع الفردي فيها نتيجة الاختيار، بل أصبح نوعا من المعطى الإلزامي، حيث يتحرر الإنسان من "عضويته" في المجتمع ومن أي هوية جماعية، وتصبح أيديولوجية "حقوق الإنسان" مقبولة على نطاق واسع، على الأقل من الناحية النظرية، وهي إلزامية عمليا، كما أنها (الإنسانية في ظل الليبيرالية) تنجذب بشكل طبيعي نحو العالمية وتسعى إلى أن تصبح عالمية وموحدة، وهكذا ولدت مشاريع "الحكومة العالمية" أو العولمة (Dugin, 2012, pp. 11-13).

- الشيوعية communism: ظهرت بعد الليبرالية كرد فعل حاسم على ظهور النظام الرأسمالي البرجوازي، الذي كان تعبيرا عن الأيديولوجية الليبرالية (Dugin, 2012, p. 10) ، أصبحت الشيوعية أكثر إيديولوجية سياسية معادية للدين، أراد "ماركس" إلغاء "السعادة الوهمية" للدين لصالح "السعادة الحقيقية" التي لن تكون ممكنة إلا في مجتمع ما بعد الثورة الذي تصوره .

في الممارسة التاريخية، كانت الأحزاب الشيوعية والحركات الاجتماعية تصطدم بانتظام بالمؤسسات الدينية باعتبارها حاملة للقيم والتسلسلات الهرمية التي يجب إلغاؤها من أجل تأمين المصالح الحقيقية للشعب. ومع ذلك، بمجرد وصول الأحزاب السياسية الشيوعية إلى السلطة، انتقلوا من نقد المؤسسات السياسية المهيمنة، إلى مهمة ترسيخ قوتهم، حيث أصبحت مؤسسات الدولة التي كانت موضع انتقاد (مثل الجيش والمدارس والأسرة) هي المؤسسات التي اعتمدت عليها الدول الشيوعية المختلفة للحفاظ على نظامها (SCOTT, RELIGION AND SECULARISM: TOWARDS A RECONCILIATION, 2017, pp. 140-141).

بالنسبة "لماركس" مع الحقوق الليبرالية لم يتحرر الرجل من الدين، بل حصل على الحرية الدينية، حيث لم يكن كافيا التخلي عن الكنائس لصالح المؤسسات العلمانية، بل كان لابد من معالجة أسباب الاغتراب والقمع من أجل تحرير الناس من معتقداتهم الدينية.

الدين من الناحية الميتافيزيقية مجرد وهم حسب "ماركس"، لكن بالنسبة له الجزء الأكثر خطورة من الوهم هو أنه مبني على عدم المساواة الاجتماعية، في الواقع، يؤكد أن سبب وجود الدين هو إقناع الناس بدعم نظام سياسي تم تصميمه لاستغلالهم. ولذلك التحرر من الدين يعني التحرر من جميع المفاهيم المتعالية التي تضع السلطة السياسية خارج الإنسانية، بما في ذلك سلطة الدولة (SCOTT, RELIGION AND SECULARISM: TOWARDS A RECONCILIATION, 2017, pp. 142-143).

- الفاشية fascism : عادة ما يكون للفاشية ثلاث علاقات مع الدين: يمكنها استخدام الدين لأغراضها الخاصة - يمكنها أن تثبت نفسها بشكل مستقل عن الدين - ويمكنها محاولة قمع الدين. هذه العلاقات ليست متعارضة، حيث تم تصور الفاشية كوسيلة لتوفير أسس مدنية جديدة للحياة السياسية قادرة على التغلب على العنف الديني، ومع ذلك، غالبا ما استخدمت الحركات القومية المؤسسات الدينية الشعبية، بالإضافة إلى العلامات العرقية أو اللغوية، لزيادة إحساسهم بالانتماء للمجتمع (SCOTT, RELIGION AND SECULARISM: TOWARDS A RECONCILIATION, 2017, p. 151).

العديد من الباحثين، ولا سيما "حنة أرندت" على وجه الخصوص، يعتبرون الفاشية أحد الأشكال السياسية للحداثة Modernity، ومع ذلك، اتجهت الفاشية نحو أفكار ورموز المجتمع التقليدي. في بعض الحالات، أدى هذا إلى ظهور الانتقائية، وفي حالات أخرى، إلى رغبة المحافظين في قيادة ثورتهم الخاصة بدلا من مقاومة ثورة أخرى، وقيادة مجتمعهم في الاتجاه المعاكس.

بالرغم من ظهور الفاشية بعد الليبيرالية والشيوعية إلا أنها اختفت قبلهما، أدى تحالف الأيديولوجيا السياسية الأولى مع الثانية، بالإضافة إلى حسابات "حكومة الرايخ الثالث" الجيوسياسية الخاطئة إلى انتهاء صلاحيتها قبل الأوان. الأيديولوجيا السياسية الثالثة كانت ضحية "القتل"، أو ربما "الانتحار"، ولم تعش طويلا بما يكفي

لرؤية الشيخوخة والانحلال الطبيعي، على عكس إيديولوجية الاتحاد السوفييتي . مع اختفائها، مهدت الفاشية ميدان المعركة بين النظريتين السياسيتين الأولى والثانية. أخذت هذه المعركة شكل الحرب الباردة وولدت الهندسة الإستراتيجية للعالم الثنائي القطب التي استمرت نحو نصف قرن. بحلول عام 1991، كانت الإيديولجيا السياسية الأولى (الليبرالية)، قد هزمت الثانية (الاشتراكية). كان هذا علامة على الانحدار العالمي للشيوعية .(Dugin, 2012, p. 11)

نتيجة لذلك، بحلول نهاية القرن العشرين، أصبحت النظرية الليبرالية هي النظرية الوحيدة المتبقية من بين النظريات السياسية الثلاث للحداثة القادرة على تعبئة الجماهير الغفيرة في جميع أنحاء العالم.

العلمنة والتحديث Secularization & Modernization:

كنا قد استخلصنا سابقا بأنه يمكن تفسير العلمنة على أنها عملية تصدر عن تحرر القطاعات الاجتماعية من تأثير الدين، وكذلك انحطاط الدين بأشكال مختلفة، أو أنها تكون سببا في ذلك كله، كما كنا قد توصلنا إلى أن الحداثة Modernity هي شرط للوجود الاجتماعي الذي يختلف اختلافا كبيرا عن جميع الأشكال السابقة للتجربة البشرية، والحداثوية Modernism ستمثل استجابة قلقة وغير مستقرة لوقائع الحداثة Modernity، بينما يشير التحديث Modernization إلى العملية الانتقالية للانتقال من المجتمعات "التقليدية" أو "البدائية" إلى المجتمعات الحديثة، فالحداثة تريد أن تنشئ نسقا مرتبطا بالزمان والمكان من خلال عملية التحديث.

هناك نقاش بأن الحداثة كانت مرتبطة بشكل وثيق بالعلمانية قبل أي شيء آخر، فقد كان أقوى مظهر لأطروحة العلمنة هو أن الدين – علميًا واجتماعيًا وسياسيًا ومؤسسيًا – كان يجب أن يُترك في عصور ما قبل الحداثة.

انبثق هذا التصور من رؤية خاصة للعالم ترى بأن عملية التحديث هي عملية خطية ذات اتجاه واحد، أي أن مسارها محتوم بنتيجة مفادها قيام المجتمع العقلاني المنشود (أوزانو، 2022، صفحة 37).

حيث يشير التحديث إلى تحول المجتمعات من الأشكال التقليدية أو ما قبل الحديثة إلى الأشكال الحديثة والصناعية والمتقدمة تقنيًا. من ناحية أخرى، تشير العلمنة إلى عملية فصل المعتقدات، والممارسات، والمؤسسات الدينية عن مجالات الحياة العامة، مثل: السياسة، والتعليم، والاقتصاد.

كانت العلاقة بين التحديث والعلمنة موضوع نقاش أكاديمي كبير خاصة بين أولئك الذين يعرفون بأنهم الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع، فبالرغم من اختلاف آراء وأدبيات العلماء حول الموضوع إلا أنه هنالك شبه اتفاق على أن التحديث يؤدي إلى العلمنة، ولكن

بأشكال مختلفة وبدرجات متفاوتة، بالنسبة إلى "ماكس فيبر" الذي يعد أهم حلقة في هذا الموضوع، يشير التحديث إلى التحول من المجتمعات التقليدية المنظمة حول روابط القرابة، والمعتقدات الدينية، والممارسات الشعائرية إلى المجتمعات الحديثة التي تتميز بالسلطة القانونية العقلانية والبيروقراطية ووجهات النظر العالمية ذات الأسس العلمية، أدى هذا التحول إلى ما أسماه ب "خيبة أمل العالم"، المصطلح الذي قام باقتباسه من "فريدريك شيلر" (Weber, 1946)، يعتقد "فيبر" أن "خيبة الأمل" في العالم (الابتعاد عن الإيمان بالماورائيات أو خوارق الطبيعة) كانت سمة رئيسية من سمات التحديث، فقد استبدل صعود العقلانية والعلم والبيروقراطية (وهي السمات المميزة للمجتمعات الحديثة) التفسيرات الدينية أو السحرية للظواهر الطبيعية والأحداث الاجتماعية (Kumar, modernization, 2022).

كان الدين، بالنسبة إلى "فيبر"، وسيلة حاولت من خلالها مجتمعات ما قبل الحداثة فهم العالم، بالإضافة إلى كونه نوعا مخصوصا من طرائق التصرف ضمن الجماعة (هيرفيو ليجيه و ويلام، 2018، صفحة 107) أ، بهذا المعنى، يرى أنه يمكن اعتبار الدين شكلا من أشكال "السحر" (كون الرؤية مبنية على أسس لا عقلانية). ومع ذلك، بتحديث المجتمعات، تم استبدال التفسيرات الدينية والسحر تدريجيا بالفهم العلمي والإدارة العقلانية، حيث يصف لا عقلنة الدين بأنها نتيجة للعقلنة العلمية للعالم.

علاوة على ذلك رأى "فيبر" في الإصلاح البروتستانتي خطوة أساسية في عملية العلمنة والتحرر من الوهم، وتعزيز وجهة نظر عالمية تعطي الأولوية للعمل العقلاني الفردي على الطقوس الجماعية والخرافات. في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" (1905م)، بيّن أن التغييرات الدينية يمكن أن تؤدي أيضا إلى العقلانية في سياقات معينة، ومع ذلك، اعتقد أن هذه الدعوة للعمل والحياة أدت في النهاية إلى "خيبة أمل" العالم وتراجع المعتقد الديني، مما أدى إلى ظهور مجتمع أكثر علمانية. كما وضح "فيبر" بأن قيم العمل الجاد والفردية التي تروج لها الأخلاق البروتستانتية لعبت دورا مهما في ظهور الرأسمالية، وهو جانب مهم آخر من جوانب التحديث.

في هذا الصدد نجد نفس الطرح من طرف عالم الاجتماع الألماني "فيرنر سومبارت" الذي عاصر "فيبر" حيث أن "فيبر" نفسه قام باستعارة مفهوم "روح الرأسمالية" من عمل "سومبارت" حول الرأسمالية الحديثة (1902م) ومنحها امتدادا وتوسعة تسير في خدمة أطروحته (هيرفيو ليجيه و ويلام، 2018، صفحة 148)، وكان طرحه مشابها لطرح فيبر في أن الحياة الاقتصادية لعبت دورا مهما في عملية التحديث من خلال تطور النموذج الرأسمالي، هذا فيما يخص رصد الظاهرة، إلا أنه يختلف مع "فيبر" في تفكيكها وتحليل أسباب وعملية نشأتها تاريخيا، ويجدر بنا أن نشير إلى هذا الطرح الذي قلما نجد الباحثين يتطرقون إليه (حيث أنه قد تم تغييب وإغفال آراء "سومبارت" من الساحة العلمية بسبب مواقفه السياسية الداعمة للرايخ الثالث آنذاك) ، والذي يعطينا نظرة تاريخية وتحليل واقعي لعملية التحديث التي جرت داخل المجتمع الأوروبي من خلال الجانب الاقتصادي وكيفية ارتباطه بعملية العلمنة:

بالنسبة لسومبارت فقد تم بناء الهيكل الخارجي للحياة الاقتصادية في يومنا هذا على يد اليهود إلى حد كبير (Sombart, 2001, p. 83) وهنا تكمن نقطة الاختلاف مع "فيبر" الذي يرده إلى البروتستانتية في حين نجد أن أهم عامل متعلق بالشأن الاقتصادي في المنظومة البروتستانتية هو ما يتعلق بالمعاملات المالية، كالربوية (بالإضافة إلى عوامل أخرى وضحها "فيبر") التي يتم ارجاعها من خلال التتبع التاريخي لتطور المذاهب وانتشارها إلى تأثر البروتستانتية الكالفينية (التي توسعت على حساب اللوثرية التي كانت تقيد تلك المعاملات) باليهودية حيث فتحت الأخيرة لها الباب أمام بعض الأنواع من المعاملات المالية الحرة (الربوية) (كاتاسنوف، 2018)، يعرض لنا "سومبارت" اختلاف المنظومة الاقتصادية ما قبل حداثية عن نظيرتها الحداثية في شكلها الرأسمالي حيث راح يبحث في أدبيات القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر ويقارنها ببعضها البعض في محاولة للكشف عن النظم الاجتماعية وعلاقتها بالنظم الاقتصادية، حيث توصل إلى أنه وفي فترة ما قبل الحداثة كانت الأخلاق الدينية هي من تحكم الاقتصاد والثبات هو

ما يميزه، لدرجة أن المنافسة بين التجار كانت أمرا مشينا، حيث لا يجوز لتاجر أو حرفي أو أي مورد لسلعة معينة أن يقوم بالترويج لسلعته للمستهلكين بطريقة يمكنه من خلالها أن يؤثر على تجارة غيره، أو أن يسعى إلى تخفيض سعر سلعته أقل ما يمكنه لتصبح أقل من سعر منافسيه، وهذا ما لم يكن اليهود يحترمونه، حتى أنه صدر مرسوم في باريس سنة 1761م يقضي بمنع الإعلان عن بيع البضائع بسعر أقل من السعر المعتاد، والمعتبر في ذلك هو سعر آخر مورد للتجار، فمفهوم التنافسية غير موجود بتاتا في المنظومة ماقبل الحداثية، لأن النظرة الاجتماعية تقتضي بأن كل فرد في المجتمع يقدم خدمة ينال بها خدمات أخرى تكفيه قدر حاجته، حتى أن مفهوم Reclam الاقتصادي لم يظهر في فرنسا إلا خلال سنة 1732م في قاموس Savary الاقتصادي الشهير، حيث بدأ الناس في تلك الفترة بنشر إعلانات تخص منتوجاتهم في الجرائد وعبر الملصقات، وهذا ما كان ينظر إليه الأشخاص ذوو السمعة الطيبة حسب تعبيره باحتقار ثم ما لبث أن انقلبت الصورة فأصبح المنتجون الذين يقومون بنشر الإعلانات والتخفيضات هم من ينالون الاحترام والتقدير كونهم يجنون أرباحا مادية أكبر بكثير من غيرهم (Sombart, 2001, pp. 89-90).

في عالم من الأفكار الاقتصادية مثل هذه، كانت نظرية "السعر العادل" عنصرا عضويا ، فقد كانت خاضعة للمبادئ الدينية والأخلاقية مثل كل شيء آخر في الحياة الاقتصادية لكن مع اتساع العلاقات التجارية، وُجد أن مبدأ السعر العادل أصبح مستحيلًا أكثر فأكثر، ووجد قبول عام للرأي القائل بأن السعر يجب تحديده من خلال العوامل الموجودة في السوق. ولكن مهما كان الأمر، فإن النقطة التي يجب إبرازها هي أن السعر كان قائما على أساس أخلاقي وليس (كما اعتُقد لاحقًا) على مبادئ طبيعية (Sombart, 2001, p. 92). حيث يتم إنتاج السلع وشراؤها وبيعها من أجل تلبية احتياجات المستهلكين بشكل كاف، من ناحية أخرى، كان على المنتجين والتجار الحصول على أجور عادلة وأرباح عادلة، فما هو عادل، وما يكفي لحاجتك، تحدده تقاليدك وعاداتك، وهكذا، يجب أن يحصل المنتج والتاجر على نفس القدر الذي يطلبه معيار الراحة في محطتهما في الحياة. كان هذا هو رأي

القرون الوسطى وكان أيضا الرأي السائدَ في العصر الرأسمالي المبكر، ومن ثم، فإن تحقيق أرباح فوق ما تحتاجه كان ينظر إليه معظم الناس طوال الفترة على أنه غير لائق كانت القاعدة الدينية أو الأخلاقية لا تزال سامية، ولم تكن هناك حتى الآن أي علامة على تحرير الحياة الاقتصادية من روابطها الدينية والأخلاقية، فكل عمل، بغض النظر عن المجال، تم تنفيذه بهدف المحكمة العليا – إرادة الله (Sombart, 2001, p. 86). إلا أن الملاحظ خلال تلك الفترة أن اليهود هم من كانوا يسعون لتحرير تلك الروابط الاقتصادية من العائق الديني، حيث أن اليهود في معاملاتهم التجارية لم يراعوا دائما القوانين أو عادات التجارة القائمة.

وخلال تلك الفترة يبرز "سومابرت" ظهور ومن ثم استفحال ظاهرة الغش في التجارة عموما فبالرجوع إلى معجم الغش الذي تم نشره خلال القرن 18 (لأنه في غضون بضع سنوات صدرت عدة طبعات) يقول "انتقل إلى صفحاته، وسوف تسأل بذهول عما إذا كان هناك أي صدق باق في العالم" كما يواصل استشهاده من خلال الأعمال الأدبية لتلك الفترة التي يقتبس من إحداها والتي تعود لأحد الكتاب الألمان سنة 1742م فيقول " لا يمكنك أن تجد سوى القليل من السلع في الوقت الحاضر التي لم يتم غشها" (Sombart, 2001, p. 92)، في مثل هذه الوضعية السائدة يطرح سومبارت سؤالا مشروعا ألا وهو: ما سبب تمييز اليهود؟ وهل يمكننا حقا أن نتحدث عن شيء مميز بشكل خاص في سلوك اليهود يتعارض مع المبادئ الراسخة في ذلك الوقت؟ فيجيب: أعتقد أننا نستطيع ، أعتقد أن السمة اليهودية على وجه التحديد تتمثل في أنه لم يكن فردٌ هنا وهناك هو الذي أساء إلى النظام الاقتصادي السائد، بل جسد اليهود ككل، حيث يعكس السلوك التجاري اليهودي وجهة النظر المقبولة بين التجار اليهود، ومن ثم فإن اليهود لم يكونوا أبدًا مدركين للخطأ، وبأنهم مذنبون بارتكاب الفجور التجاري؛ كانت سياستهم متوافقة مع نظام كان بالنسبة لهم هو النظام المناسب (Sombart, 2001, p. 93).

نجد أن اليهودي يقف أمامنا بشكل لا لبس فيه باعتباره رجل أعمال أكثر من كونه جارا، حيث لا اعتبار إلا لمصلحته، إنه لا يعترف إلا بالروح الرأسمالية الحقيقية، بسيادة الكسب على جميع الأهداف الأخرى (Sombart, 2001, p. 94).

كان يُنظر إلى اليهودي في أيام الرأسمالية غير المتطورة على أنه ممثل النظرة الاقتصادية، حيث كان الحصول على الربح هو الهدف النهائي لجميع الأنشطة التجارية، لم يميزه "الربا" عن المسيحي (الذي كان محرما في منظومته الأخلاقية الدينية)، لا أنه سعى إلى الربح، لا أنه جمع ثروة، فقط أنه فعل كل هذا علانية، ولم يظن أنه خطأ، وأنه اعتنى بمصالحه التجارية (التي لم تكن تعلوها أي مصلحة أخرى) بدقة وبلا رحمة (Sombart, 2001, p. 96).

خلال تلك الفترة لطالما كنا نسمع مرارا وتكرارا الصراخ بأن اليهود لم يكتفوا بنوع واحد من النشاط (علينا أن ندرك بأنه من غير المقبول داخل تلك المجتمعات تعدد النشاطات الاقتصادية، فلا يمكنك أن تشتغل في النجارة، والبناء، وتجارة الخضر، والأواني ...إلخ، في نفس الوقت، بل يجب عليك أن تقوم بنشاط واحد حيث كان أصحاب النشاط الواحد يشكلون جماعات اقتصادية واحدة تهتم بشؤون أفرادها وتنظمهم فقد كان هناك شبه قانون منظم لتلك الجماعات وأي انتهاك لتلك التنظيمات يعتبر أمرا غير مقبول أخلاقيا، وتعدد النشاطات يعتبر تعديا على نشاط الجماعات الأخرى ومنافسة لهم في أرزاقهم وقد كنا تطرقنا لحكم المنافسة من الناحية الأخلاقية)، لقد فعلوا كل ما في وسعهم، وأزعجوا ترتيب الأشياء التي أراد النظام الديني الحفاظ عليها، كان هدفهم هو الاستيلاء على كل التجارة وكل الإنتاج، كانت لديهم رغبة قوية في التوسع في كل اتجاه. كما يسجل "سومبارت" عدة اقتباسات من تلك الفترة التي تؤكد بأن كل يهودي هو صاحب عمل في جميع المهن، كما يذكر بأنه في 1685م كانت سلطات "فرانك فورت أون ذا ماين" الألمانية مستاءة من أن اليهود لهم نصيب في جميع أنواع الأعمال (Sombart, 2001, p. 97)، فالمتاجر اليهودية كانت تحتوي على عدة بضائع مختلفة ما جعل بيعها يتداخل مع بقية الأعمال التجارية الخاصة بكل أنواع التجار، كان وجود هذه المتاجر تهديدا

للنظام التجاري والصناعة السائدة في ذلك الوقت، فوجود متاجر "حديثة" توفر كل شيء كالتي عندنا اليوم لم تكن معروفة أبدا، نرى بوضوح التناقض القوي بين النظرة اليهودية وغير اليهودية في الفترة الرأسمالية المبكرة، فالتقليد ومثالية الكفاف كانت هي أساسيات هذا الأخير، أما الأول كما رأينا فيعتقد "سومبارت" أن كلمة واحدة شاملة تخدم غرضنا، وهذه الكلمة هي "حديث"، فكانت النظرة اليهودية هي النظرة "الحديثة".

ومن جهة أخرى، على مر القرون دافع اليهود عن قضية الحرية الفردية في الأنشطة الاقتصادية ضد الآراء السائدة في ذلك الوقت، حيث كانوا يرون بأنه يجب تنظيم جميع الأنشطة الاقتصادية من قبل الفرد وحده بالطريقة التي يراها أفضل للحصول على أفضل النتائج، وهذا ما سنجده في تطور مدونة القوانين المنظمة للاقتصاد والمطالب المتعلقة بها حيث نجد الدعم اليهودي لتلك المطالبات من خلال الدعم المالي للمرشحين السياسيين كأعضاء البرلمان، ومن له قدرة على إمكانية تغيير المدونة، بعبارة أخرى كانت فكرة التجارة الحرة، والمنافسة الحرة، وفكرة العقلانية الاقتصادية، أي باختصار: كان لليهود أثر عظيم في تشكيل النظرة الاقتصادية الحديثة حيث كانوا هم الذين قدموا الأفكار الجديدة في عالم منظم على أساس مختلف تمامًا. (Sombart, 2001, p. 110)، يرى "سومبارت" بأن اليهود يسعون جاهدين لتحقيق وتأسيس التجارة الدولية والترويج لها، والتمويل الحديث، والبورصة، وتسويق جميع الأنشطة الاقتصادية بشكل عام، دعم الجمع غير المقيد والمنافسة الحرة، وبث الروح الحديثة في كل الحياة الاقتصادية، يلخصها في كلمة تأسيس الرأسمالية (Sombart, 2001, p. 112).

علينا أن نشير إلى أن "تأثير الأخلاق اليهودية" كما كتب، لم يكن العامل الوحيد الذي يشكل "خصائص الإنسان الحديث"، على الرغم من أن هذا التأثير لم يكن طفيفا بأي حال من الأحوال، باختصار، يقول إن: "اليهود كانوا المادة المحفزة في صعود الرأسمالية الحديثة".

الفكرة النهائية للرأسمالية الحديثة التي كان اليهود مادتها المحفزة هي أنه يجب أن تدخل المجتمعات إلى الحداثة قسرا من خلال عملية التحديث، إلا أنّ العائق هو النظام السابق المبني على أساس النظام الأخلاقي الديني، فبالتالي تحتاج عملية التحديث عملية علمنة على مستوى المجتمع ومؤسسات الدولة لإزاحة المنافس (الدين) الذي يعيق تقدمها من الساحة.

هذا فيما يتعلق بعملية التحديث التي جرت على المستوى الاقتصادي التي طالت المجتمعات الأوروبية خلال القرون القليلة الماضية من وجهة نظر "سومبارت"، وبالعودة إلى المنظور "الفيبيري"، فإن تأثير التحديث على العلمنة عميق، حيث يؤدي التحديث، بتركيزه على العقلانية والعلم والبيروقراطية، إلى تراجع قوة وأهمية المؤسسات والمعتقدات الدينية، مما يفسح المجال لعالم أكثر علمانية.

رأى "فيبر" أن صعود العقلانية هو السمة المميزة للمجتمعات الحديثة في أحد أبرز مؤلفاته "الاقتصاد والمجتمع" ,(Weber, Economy and Society (1922) 1978)، فمن وجهة نظره كان لعملية العقلنة تأثير عميق على الدين، وكانت قوة دافعة وراء العلمنة، عندما تصبح المجتمعات أكثر عقلانية؛ تميل المعتقدات والممارسات الدينية التي غالبا ما تكون متجذرة في التقاليد أو التأثير إلى التدهور، تتجلى هذه العملية بالنسبة له بشكل خاص في المجتمعات الغربية، حيث حل الفهم العقلاني والعلمي للعالم محل التفسيرات الدينية بشكل متزايد (Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: and other writings, 2002).

بالإضافة إلى أنه أشار قبل كل شيء إلى إنشاء نظام عقلاني للقوانين والإدارة في المجتمع الحديث، في نظام "البيروقراطية" الذي يُنظر إليه على أنه قاعدة غير شخصية وغير متحيزة للقوانين والإجراءات الرسمية المشكلة بعقلانية، رأى "فيبر" فيه أعلى تطور للمبدأ العقلاني. تعني "البيروقراطية" العداء المبدئي لجميع الاعتبارات التقليدية و"غير العقلانية" للشخص، أو المكان، أو القرابة، أو الثقافة، وعبرت عن انتصار الأسلوب العلمي والخبرة

العلمية في الحياة الاجتماعية، حيث قال: "إن المسؤول المدرّب هو ركيزة كل من الدولة الحديثة والحياة الاقتصادية للغرب" (Kumar, modernization, 2022).

كما افترض "كارل ماركس" أن التغييرات المجتمعية بما في ذلك التحولات في المعتقدات الدينية، متجذرة بشكل أساسي في التغييرات في الظروف المادية للمجتمع، ولا سيما أنماط الإنتاج والهياكل الاقتصادية، على هذا النحو فإن التحديث الذي تميز بالانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية عجل بتحولات مهمة في المؤسسات المجتمعية والثقافية، بما في ذلك الدين. فمن وجهة نظر ماركسية، يرتبط تأثير التحديث على العلمنة ارتباطا وثيقا بالتحولات الاقتصادية والصراع الطبقي، فتطور المجتمعات الرأسمالية، وفقا لماركس، يستلزم ويسهل عملية العلمنة، ويعمل بمثابة مادة "أفيونية" للجماهير، ولكنه أيضا يضع الأساس لانحلالها في نهاية المطاف.

لقد أدى تطور الاقتصادات الصناعية إلى إزالة الوحدة الأساسية للإنتاج من المنزل والأسرة، كما أدى نقل الناس والإنتاج الاقتصادي إلى المراكز الحضرية إلى كسر الشبكات الاجتماعية الريفية. لم يؤد الانتقال من الثقافة الزراعية إلى الثقافة الصناعية والحضرية إلى توتر التماسك الاجتماعي فحسب، بل دفع أعدادا متزايدة من الناس إلى بيئات متحضرة وتتسم بالتعددية، كما أدى تطوير التكنولوجيا بشكل متزايد للأغراض الاجتماعية والاقتصادية إلى تغيير كبير في الهياكل والمؤسسات المجتمعية، في مثل هذا السياق غير الشخصي (التعددي) والتكنولوجي الحديث، تميل العلمنة إلى الظهور حيث تبرز من خلال انحسار دور الدين في الفضاء العام.

إلا أنه وبالرغم من تأكيد كثير من العلماء على الارتباط الوثيق بين العلمنة والتحديث، فإننا نجد بعض المراجعات المتأخرة من طرف علماء الاجتماع الذين قاموا بتقييم تاريخي واجتماعي لما حدث، ومنه الكشف عن طبيعة العلاقة بين التحديث، والعلمنة، وهذا ما سنتطرق إليه بنوع من التفصيل في الفصل الثالث.

النماذج العلمانية.

يؤكد العديد من العلماء على وجود نماذج متعددة وأشكال مختلفة للعلمانية حول العالم، وبما أن دراستنا متمحورة حول العالم الغربي فإننا ملزمون منهجيا بالاقتصار على ذكر النماذج الغربية، كما لا يمكننا أن ننكر وجود عدة أنماط للعلمانية في العالم الغربي نفسه، فعلمانية فرنسا ليست هي نفسها علمانية إيطاليا، والأخيرة ليست نفسها علمانية بريطانيا، وهذه ليست نفسها علمانية أمريكا، إلا أنه يمكننا أنه نرجع تلك الأنماط المختلفة إلى نموذجين اثنين فقط، نموذج أوروبي متمثل في النموذج الفرنسي، ونموذج أمريكي، حيث أدى الاختلاف الواضح بين النموذجين بالعلماء لعقد المقارنات بينهما، بداية ب"أليكسس دي توكفيل" بداية القرن 19 الذي قام بدراسة النموذج الأمريكي واعتبر علمانيته استثنائية، بالإضافة إلى أحد أهم الدراسات في العصر الحديث وهي دراسة "غيرترود هيملفارب" المعنونة ب "طرق الحداثة: التنوير البريطاني والفرنسي والأمريكي" التي قامت فيها بعقد مقارنة بين النماذج الثلاث، إلا أن الفرق الواضح كان بين الأخيرتين ، بالإضافة إلى الدراسة التي قام بها ثلاثة من أهم العلماء في المجال "بيتر بيرغر" و"غرايس دايفي" و"إيفي فوكاس" حيث قاموا بنشر كتاب معا تحت عنوان "أمريكا المتدينة ، أوروبا العلمانية" حيث يتضح من خلال العنوان منطلق واتجاه الأطروحة المراد معالجتها.

فقد اعتمدنا في تقسيمنا للعلمانية الغربية إلى النموذجين المذكورين أعلاه على ما ذهب إليه كثير من العلماء المختصين في هذا الشأن كما ذكرنا؛ حيث يتفق العلماء على أن العلمانية الأمريكية أكثر تسامحا مع الدين من نظيرتها الأوروبية، وأن الدين في المجتمع الأمريكي أكثر حضورا منه في المجتمعات الأوروبية، ورصد هذه الحالة وتمظهراتها وأشكالها مبسوط في عدد كبير من الدراسات الغربية ، لذلك سنعمل على محاولة اكتشاف أسباب اختلاف النموذجين من خلال تتبع تاريخي لمراحل التشكل، بالخصوص التطرق لأهم مرحلة نزعم أنه على إثرها أخذ كل نموذج مساره الخاص المختلف نسبيا عن الآخر بالإضافة إلى إغفال كثير من الباحثين لدور هذه المرحلة في رسم ملامح النماذج العلماني، ألا وهي مرحلة عصر التنوير التي أشرنا إليها خلال الفصل الأول، حيث نلاحظ وجود نوعين مختلفين من

التنوير، الأول أوروبي متمثل في التنوير الفرنسي المعتمد على الأفكار التي ولدها الفلاسفة وتصدير تلك الأفكار إلى العالم بأسره، خاصة فيما يتعلق بالثورة الفرنسية التي كانت مصدر الهام لأوروبا كلها (Himmelfarb, 2008, p. 16)، والثاني أمريكي فبالرغم من تأثره بالتنوير الفرنسي والأوروبي عامة من حيث الأفكار والمبادئ الفلسفية العامة، إلا أنه امتاز بخصوصية جعلته مختلفا عن غيره.

حيث نرى أنه يجب علينا حتى نفهم أسباب الاختلاف أن نعتني بالثقافة بدل الهياكل من خلال دراسة المفاهيم المختلفة لعصر التنوير التي يمكن العثور عليها في أوروبا والولايات المتحدة، وطبقة المثقفين أي الناس الأكثر مسؤولية عن الإبداع ونقل الأفكار للمجتمع، والعلاقة بين هذه الطبقة والمجتمع الأوسع.

النموذج الأوروبي –الفرنسي– (العلمانية الصلبة):

كان من الواضح أن التنوير الفرنسي قد شيد نفسه في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية، وهي مؤسسة هائلة في حد ذاتها (Peter L, Grace, & Effie, 2016, p. 48)، ففي فرنسا كما هو الحال بالفعل في أوروبا ككل (خاصة أوروبا الكاثوليكية)، قاومت الكنيسة الإصلاح، وبالتالي حالت دون إمكانية الإصلاح (بشكل أدق لإزالة الكهنوت) من الداخل، ونتيجة لذلك، تجمعت معارضة المسيحية في الخارج وليس داخل الكنيسة وأصبحت سياسية وليست دينية، وربطت الأسلحة بتيارات التفكير والتنوير الموجودة بالفعل في فرنسا، أصبح التحرر من الدين (وهو تحرر من كل معتقدات وأنظمة الكنيسة) صرخة حاشدة للثوار، استمرت "المعركة" طوال القرن التاسع عشر ، وبلغت ذروتها في الفصل الراديكالي الحاد بين الكنيسة والدولة الذي انتهى بقانون 1905م الفرنسي الذي قضى بالفصل التام بين المؤسسات الدينية وباقي مؤسسات الدولة (Peter L, Grace, & Effie, 2016, p. 49).

هناك جانب كبير من الحقيقة في التأكيد المألوف على أن عداء فلاسفة التنوير للدين كان نتيجة ثانوية لعدائهم للكنيسة الكاثوليكية، كنيسة كان ينظر إليها على أنها ذات طبيعة سلطوية وقمعية، بالإضافة إلى كونها شريكا لدولة قمعية واستبدادية، كان هذا منظورهم للكنسية وهو مفهوم إلى حد ما، لكنه لا يفسر "الشراسة الدؤوبة" كما وصفها "توكفيل" لهجومهم على "الدين" (Himmelfarb, 2008, p. 194).

ومن خلال القراءة الموسعة لعدد من الكتابات المتخصصة التي تسعى للكشف عن حقيقة عصر التنوير ككتابات "غيرترود هيملفارب" آنفة الذكر، و"جونثان إسرائيل" الذي يعتبر أحد أهم المراجع في هذا الباب، من خلال عدد لابأس به من الكتابات المتميزة خاصة أشهر أعماله "التنوير الراديكالي Radical enlightenment"، والمؤرخة الفرنسية "ماريون سيغو" بأعمالها حول "فولتير" والموسوعيين، والتركيبة التي شكلت الجمهورية الفرنسية اللائيكية، بالإضافة إلى آخرين لا يتسنى لنا ذكرهم جميعا هنا، فإن الملاحظ أن تلك

الدراسات المتخصصة التي تتعمق في الباب من خلال إعادة بناء الأحداث التاريخية واستحضار شخصياتها الرئيسية بالرجوع لأرشيف مختلف الكتابات وتجميعها ضمن وحدة نسقية لتشكيل صورة واضحة عن المرحلة، تكاد تتفق على عرض نفس الرواية لسردية التنوير المعروفة التي قد تكون عكس ما هو شائع، وقد رأينا حتى تتضح لنا الصورة الحقيقية أن نستحضر أحد أهم الأعمال التي لا نكاد نجد لها ذكرا في كثير من الأبحاث المعاصرة، وقد وقع اختيارنا عليه كون العمل يتميز عن غيره بدقة الطرح وكثرة الاستشهادات بأعمال فلاسفة التنوير الفرنسيين أنفسهم بالإضافة إلى كونه قد شهد كثيرا من الأحداث التي ساهمت في تشكيل النموذج العلماني الأوروبي المعاصر ناهيك عن كونه عالم مسيحي ينتمي للكنيسة الكاثوليكية، ألا وهو عمل "هنري دي لاسوس Henri Delassus" الذي عاش خلال أواخر ق19م وبدايات ق20م والذي اختار لمؤلفه عنوان "المؤامرة المعادية للمسيحية La conjuration Anti-Chrétienne" وإن كنا نرى أن ترجمتنا للمصطلح الفرنسي "Conjuration" قد تفقده بعضا من حمولته الدلالية.

- **البذور الأولى للتنوير:**

يرى "دي لاسوس" بأن عصر النهضة هو نقطة البداية للحالة الراهنة للمجتمع (يقصد الحالة العلمانية)، كل ما يعانيه يأتي من هناك، "إذا أردنا أن نعرف المرض، ونستخلص من هذه المعرفة العلاج الجذري للوضع الحالي، فعلينا أن نرجع ونصعد لتلك المرحلة" (Monod, 1902).

"إن هدف الإنسان وغايته النهائية هي أن يكون سعيدا، إنه الهدف الذي تتجه إليه جميع العقول دون استثناء، إنه أساس كل أفكاره، الدافع الأكبر لكل أفعاله، وحتى عندما يلقي بنفسه للموت، فذلك لأنه يقنع نفسه بأن يجد في العدم قدرا أفضل من ذلك الذي يرى نفسه فيه" بهذه الكلمات المقتبسة يشرع "دي لاسوس" في تحليله، كما يقول "بوسيه" "إن وضع السعادة في مكانها هو مصدر كل خير ومصدر كل شر هو وضعه حيث لا ينبغي" (Bossuet, 1845) هذا

صحيح بالنسبة للمجتمع كما هو الحال بالنسبة للفرد، والدافع نحو السعادة في المنظومة الدينية يأتي من الخالق (Delassus, 1910, p. 11)، حيث تنطلق الحضارة المسيحية من تصور للحياة غير ذلك الذي ولّد الحضارة الوثنية (المادية الدنيوية)، فقد دفعت الحضارة الوثنية الجنس البشري إلى أسفل المنحدر حيث أخبرت الإنسان بأنه على الأرض للاستفادة من الحياة ومن الخيرات التي يقدمها له هذا العالم وفقط، فقد تم تشكيل المجتمع الوثني لشراء السلع الوفيرة والسعي خلف الملذات قدر الإمكان، انبثقت الحضارة القديمة من هذا المبدأ، وكل مؤسساتها مشتقة منه (Delassus, 1910, p. 18).

كما في أيام الوثنية، أصبح اليوم هدف الحياة هو السعادة المتمثلة في طلب المتعة واللذة بالنسبة للأفراد، أما بالنسبة للدول فلم يعد مفهوم الحضارة في غلبة المقدس وظهوره على المدنس، والمؤسسات الاجتماعية لم تصبح هي الوسيلة المنظمة لتجهيز النفوس لملكوت السماء، مرة أخرى، تم حصر وظيفة المجتمع في الوقت.

فقد أدت الاختراعات الجديدة، والمطبعة، والبارود، والتلسكوب، واكتشاف العالم الجديد ، وما إلى ذلك (والتي تمت اضافتها إلى خانة أعمال العصور القديمة) ، إلى تسميم الكبرياء الذي جعل الناس يقولون بأن العقل البشري مكتف ذاتيا لحكم شؤونه في الحياة الاجتماعية والسياسية، لا نحتاج إلى سلطة تدعم العقل أو تصححه. فالحضارة الوثنية المتجددة تعمل أولا على النفوس المنعزلة، ثم على الروح العامة للمجتمع، ثم على الأعراف والمؤسسات، تجلى خرابها في المقام الأول في النظام الجمالي والفكري الذي سينعكس أثره على باقي أنظمة الحياة، فقد انسحب الفن والأدب والعلم شيئا فشيئا من خدمة الروح ليضعوا أنفسهم في تعهدات الحياة الدنيا (Delassus, 1910, pp. 32-34).

لقد حدث التغيير أولا في النفوس حيث فقد الكثيرون المفهوم القائل بأن كل الغايات في "الإله" لتبني ما يريد الجميع أن يكون في الإنسان، فلم تعد غاية القلب محبة "الإله"، والعقل معرفته، والجسد خدمته، وبالتالي يستحق الحياة الأبدية (الفكرة

الأسمى التي اهتمت الكنيسة بتأسيسها والتي استغرقت الكثير من الوقت من أجلها)، لقد تم طمسها في هذه الفكرة.

بالإضافة إلى ظهور نوع آخر من الهجوم، وهو أكثر ما يميز الحضارة المعاصرة، يتجلى من خلال أعمال "ألبرتي" وهو كاتب وفقيه قانوني، وقد ألف أطروحة في القانون أعلن فيها "أنه يجب ترك رعاية الأمور الإلهية للإله، وأن الأشياء البشرية من اختصاص القاضي". فكما لاحظ "Monod"، قد تم إعلان طلاق المجتمع المدني والمجتمع الديني، فقد كان يحاول فتح الطريق أمام أولئك الذين يريدون من الحكومات أن تسعى إلى غايات زمنية فقط والبقاء غير مكترثين بالأمور الروحية، والدفاع عن المصالح المادية، ووضع القوانين "الخارقة للطبيعة" جانبا للأخلاق والدين، باختصار، كان الهدف هو صياغة البدعة الاجتماعية الكبرى في الوقت الحاضر (الفصل العلماني) ، وإفساد حضارة العصور المسيحية في قاعدتها، احتوى المبدأ الذي أعلنه هذا السكرتير الرسولي على بذرة كل النظريات التي يدعيها "المدافعون عن المجتمع العلماني" (Delassus, 1910, p. 38).

كان هذا ما ميز عصر النهضة في أوروبا كلها ويظهر ذلك جليا من خلال أعمال فلاسفة تلك الحقبة حيث نلاحظ انفصالا في جميع النواحي بين اتجاهات عصر النهضة وتقاليد المسيحية كما أسلفنا الذكر في الفصل الأول.

- **طبيعة التنوير الممهد للثورة:**

تعتبر شخصية "فولتير" من رموز فرنسا وأوروبا لدوره الكبير في "تنوير أوروبا والعالم"، يتم تسويقه على أنه أيقونة الانفتاح والحرية والقيم الإنسانية، وبأنه كرس حياته للدفاع عن حرية التعبير، فهو الذي تنسب إليه المقولة الشهيرة "بالرغم من أنني أكره ما تكتب، إلا أنني مستعد لأضحي بحياتي في سبيل أن تقول ما تريد بحرية" إلا أنها مجرد كذبة تم تفنيدها من طرف "إيفلين بيتريس" التي كانت قد نسبتها إليه في أحد أعمالها سنة 1906م (Campese, 2015)، في الحقيقة نجد أن حرية

التعبير قد أرادها له وحده فقط، فقد أرسل "فولتير" عدة أشخاص إلى سجن "الباستيل" لقولهم أشياء لا يحبها ، حيث تم سجن الناقد الأدبي "إيلي فريرون" عدة مرات بتدخل من "فولتير" بسبب انتقاداته المتكررة له (SIGAUT, 2014).

كان "فولتير" من أوائل وأقوى صناع الثورة، إنه يقترح (وفقا لاعترافاته) إبادة كل دين وإسقاط كل سلطة، فقد تولى مسؤولية الجزء الأول من هذا البرنامج، إن لم يكن بالكامل، وهو القضاء على "الدين" (Delassus, 1910, p. 119).

يوضح "دي لاسوس" بأنه بالرجوع للتاريخ "نجد أنه قد انضم إلى "فولتير" كل من "دالمبرت" و"فريدريك الثاني" و"ديدرو"، حيث كان "فولتير" قائد المؤامرة، وكان "دالمبرت" أكثر عملائها دهاء، وحاميها "فريدريك"، وغالبا ما كان مستشارها، وكان "ديدرو" طفلها المفقود، لقد كان الأربعة مشبعين بالكراهية العميقة للمسيحية لقد جذبوا أعدادا كبيرة من جميع الطبقات إلى مؤامراتهم" وهذا ما سنراه بالتفصيل (Delassus, 1910, p. 121).

بالعودة إلى باريس حوالي عام 1730م، لم يخف "فولتير" خطته للقضاء على المسيحية و التي كان قد نشر بالفعل العديد من الكتابات المشيرة لها، حيث يقول "لقد سئمت سماعهم يكررون أن اثني عشر رجلا كانوا كافين لتأسيس المسيحية، وأريد أن أثبت لهم أن القضاء على المسيحية لا يتطلب سوى شخص واحد" (Voltaire, 1877, p. 254)، وما يوضح موقفه أكثر هو عبارة "Écrasez l'infâme" التي يمكن ترجمتها إلى "اسحق الوحش" (Parton, 1881) التي تتكرر في رسائل "فولتير" لأصدقائه الموسوعيين، خاصة تلك الموجهة لصديقه "داملافيل" حيث يقول له في أحد رسائله "ابذل قصارى جهدك لسحق الوحش" (Voltaire, Oeuvres complètes de Voltaire, 1763)، من هو هذا الوحش الذي كان من الضروري ملاحقته بلا هوادة للحط منه وسحقه بأي ثمن وبجهود جميع المتآمرين؟

عند "فولتير" وأتباعه، كانت هذه العبارة تعني على الدوام "سحق الدين" والأدلة كثيرة في مراسلاتهم.

ومن أبرز الوسائل المستخدمة في تلك العملية ما يشير إليه"دالمبرت" حيث يقول "إذا أصبح الجنس البشري أكثر وضوحا (مشيرا إلى التأثير الذي أحدثته الموسوعة) فذلك لأننا قد اتخذنا الاحتياطات اللازمة لإلقاء الضوء عليه شيئا فشيئا" ، فقد جعل "المتآمرون" كما يسميهم "دي لاسوس" من الموسوعة مستودعا لكل الأخطاء، كل المغالطات، كل الافتراءات التي تم اختراعها حتى الآن ضد الدين (كنا قد تطرقنا لدور الموسوعات وبعض الافتراءات والمغالطات التي احتوتها ضمن هذا الفصل تحت عنوان التنوير وعلمنة المعرفة)، فمثلا كتب "دالمبرت" إلى "فولتير" يوم 21 أوت 1757م رسالة مفادها بأنه في جعبتهم مقالات سيئة عن اللاهوت والميتافيزيقا، (Voltaire, Oeuvres complètes de Voltaire, Correspondance 7 , 1880, p. 235) لكنهم سيعملون على أن تمر من رقابة اللاهوتيين دون اثارة الحساسيات، بحيث مع الوقت سيدرك القراء بأن ما كتبوه مختلف عما كانوا يفكرون فيه بسبب الرقابة.

فبالرغم من الدعم والحماية التي كان يتلقاها الموسوعيون من قبل بعض أصحاب النفوذ السياسي الكبير أمثال الوزير ومستشار الملك المقرب آن ذاك "إيتيان شوازيل"، إلا أن "فولتير" و"دالمبرت" كانوا يشتكون من العراقيل التي كان تواجههم في فرنسا، عكس النجاحات التي حققوها في سويسرا وألمانيا وروسيا وإسبانيا وإيطاليا (مما يدل على أنه في تفكيرهم، فإن المؤامرة المعلنة لإبادة الدين لم تقتصر على فرنسا، فأعمالهم كانت موجهة للعالم بأسره) فالعراقيل تمثلت في كونهم لم يتمكنوا من نشر كتابات فاحشة علانية على حد تعبير "دي لاسوس" خاصة بعد المنع القانوني للرواية الإباحية التي نشرها "ديدرو" سنة 1748م (Encyclopedia.com, 2023)، هذا ما دفعهم بأن قاموا بنشر كتابات أخرى أقل جرأة بهدف جلب الكلمات ذات الوقع العظيم كالتسامح والعقل والإنسانية إلى صفهم.

لقد أدرك "بيرتين" أحد أهم المسؤولين في الإدارة الملكية والذي شغل منصب وزير الدولة، خطورة هذه الدعاية ووجه انتباهه إلى الباعة المتجولين، لرؤية نوعية الكتب التي يتم نشرها خارج مراكز العاصمة، حيث قال الباعة أثناء استجوابهم إن هذه الكتب لم تكلفهم شيئا، وأنهم تلقوا حزما منها دون أن يعرفوا مصدرها، وتم تنبيههم بأنه عليهم أن يقوموا ببيعها بأبخس الأثمان (Delassus, 1910, pp. 126-127).

كما وجد أنه قد تم توفير مكافأة للمعلمين، في أيام وساعات محددة كي يقوموا بجمع العمال والفلاحين ويتلوا عليهم من تلك الكتابات، وهكذا تم إعداد الطريق للثورة حتى في الطبقات الدنيا من المجتمع.

استكمل "بيرتين" تحقيقه، حيث قاده إلى مكتب المعلمين الذي أنشأه وأداره "دالمبرت"، كان هذا المكتب معنيا أيضا بتوظيف المعلمين للقرى وتعيين الأساتذة في الكليات، في ذلك الوقت ، أدرك المتآمرون ومن يدعمهم في مشروعهم من أعضاء الجمعية "الماسونية" أنه لا يمكن لأحد نشر أفكارهم وخدمة أغراضهم بشكل أفضل من المعلم (Delassus, 1910, p. 128).

هذا بالإضافة إلى سعي نادي "الاقتصاديين الأحرار" الذي تأسس بين 1763م و 1766م لإقناع الملك "لويس الخامس عشر" بالسماح لهم بأن يأخذوا على عاتقهم مسؤولية تأسيس مدارس عامة مجانية للشعب من المزارعين والحرفيين بحجة أنهم غارقون في جهل كبير وهذا يضر بالدولة خاصة وأنهم يمثلون الأغلبية العظمى من الشعب، وقد كان الملك متحمسا لذلك ، إلا أن "بيرتين" حال دون ذلك، حيث يقول: "لوقت طويل، كنت قد لاحظت طوائف مختلفة من فلاسفتنا، لقد فهمت أن الأمر لا يتعلق بإعطاء أطفال الفلاحين والحرفيين دروسا في علوم الزراعة، وفنون الحرف، بقدر ما يتعلق بمنعهم من تلقي الدروس المعتادة حول

المعتقدات الدينية، لم أتردد في التصريح للملك أن نوايا الفلاسفة كانت مختلفة تماما عن نواياه".

لم يكن "بيرتين" مخطئا، فقد صرح أحد الذين شغلوا مهام سكرتير نادي "الاقتصاديين" قبل ثلاثة أشهر من وفاته قائلا: "لقد أدخلنا في نادينا فقط أولئك الذين كنا متأكدين منهم، عقدت اجتماعاتنا بانتظام في فندق "البارون د هولباخ" لئلا يشك أحد في هدفها، نطلق على أنفسنا الاقتصاديين، كان لدينا "فولتير" كرئيس فخري ودائم، كان أعضاؤنا الرئيسيون هم "دالمبيرت"، و"تورجوت"، و"كوندورسيه"، و"ديدرو"، ولا "هارب"، و"لاموينيون"، أولئك الذين منحهم "فولتير" ميزة خاصة ألا وهي كراهية "الإله" (Delassus, 1910, pp. 127-129).

في الوقت الذي اندلعت فيه الثورة كان النادي يعمل منذ 23 عاما على الأقل، وهي مدة كافية لحشو أفكار الحشود وإعادة تشكيل وعيهم بما يتفق ومخططاتهم.

في عام 1776م كتب فولتير إلى كونت "أرغينتال" "هناك ثورة قادمة من جميع الجهات" (Delassus, 1910, p. 146).

قد كان "فولتير" أعلن بأنه يرغب في استعادة الحرية للعقل المضطهد من قبل الدين، وإعادة تأسيس المساواة بين الرجال التي كسرها الكهنوت المتسلح بالوحي الإلهي، حيث قال "لا يوجد من هو أفقر وأبأس من رجل يلجأ إلى رجل آخر ليكتشف ما يجب أن يؤمن به" ودعا إلى "تلك الأيام التي تشرق فيها الشمس فقط على الرجال الأحرار الذين لن يتعرفوا على سادة آخرين غير عقولهم" (Delassus, 1910, p. 142)، انتشرت هذه الدعوة في جميع أوروبا حيث نجد "كانط" في ألمانيا سنة 1784م يقول على سبيل المثال "إن شعار عصر التنوير هو كن شجاعا واستخدم عقلك" "إن عصر التنوير هو خروج الإنسان من قصوره

المولد ذاتيا ... إن القصور هو عدم قدرة الفرد على استخدام فهمه من دون توجيه شخص آخر..." (Kant, Answering the question: What is enlightenment?, 2019)، بالإضافة إلى فكرته حول أن كل فرد قادر على إصدار حكم أخلاقي والتي كما يصفها "جون إهرنبرغ" بأنها مثلت قطيعة جذرية مع الأفكار السائدة حول القدرات الأخلاقية للناس (إهرنبرغ، 2008، صفحة 231).

كانت هذه الدعوة للحرية هي الأساس والشعار الأول للثورة الفرنسية وقد صاحب هذه المساواة في "الكفر" دعوة للمساواة الاجتماعية، والتي يجب أن تلغي كل التسلسل الهرمي وبالتالي كل السلطة، المساواة المنشودة لن تتحقق إلا في الحرية، أي في استقلالية "الجميع من الجميع"، بعد كسر كل الروابط التي تربط الناس ببعضهم البعض، لذلك، لا مزيد من السادة أو القضاة، ولا مزيد من الكهنة أو الملوك.

كان تلاميذ "فولتير" و"روسو"، كما يقول "باروبل" أحد أهم المؤرخين للثورة الفرنسية ومن أهم المراجع حول تاريخ حركة "اليعاقبة"، لقد قاموا بالتحضير لعهد هذه المساواة وهذه الحرية، فالمساواة والحرية بالنسبة لهم هي الحقوق الأساسية التي ينالها الإنسان، في كماله الأصلي والبدائي من الطبيعة، وقد كان الهجوم الأول على هذه المساواة عن طريق الملكية، كان الهجوم الأول على الحرية من قبل المجتمعات السياسية أو الحكومات؛ الدعائم الوحيدة للملكية والحكومات هي القوانين الدينية والمدنية، لذلك، من أجل إعادة ترسيخ الإنسان في حقوقه البدائية في المساواة والحرية، من الضروري أن نبدأ بتدمير كل الأديان، وكل المجتمع المدني، وأن ننتهي بإلغاء جميع الملكيات (Barruel, 1799, pp. 24-25)، هذا ما أدى لاندلاع إحدى أكبر الثورات الراديكالية في تاريخ البشرية، والتي خلفت عشرات الآلاف من القتلى.

- **نتائج الثورة الفرنسية:**

لقد كان طموحهم هو الإطاحة بجميع البنى الاجتماعية من أجل إعادة بنائها من جديد، حيث صرح أحد قادة الثورة أمام المجلس التشريعي في عام 1792م إن "الثورة ليست لفرنسا فقط ، نحن مسؤولون أمام الإنسانية عن ذلك" ، كما نجد أحد منظري الثورة، الكاتب السياسي "إيمانويال جوزيف سياس" قد قال من قبله في عام 1788م "دعونا نرتقي إلى مستوى الطموح المتمثل في الرغبة في أن نكون قدوة للأمم" (Sieyès, 1875)، و"باريري" في أحد اجتماعات مجلس النواب في فرساي قال "أنت مدعو لبدء التاريخ من جديد" (Delassus, 1910, p. 52)

تم نبذ الدين الوطني، كان لابد من البحث عن آخر، اقترح "هونوري ميرابو" الذي كان أحد أبرز السياسيين والكتاب الفرنسيين فكرة خطيرة للغاية "يجب أن يكون هدف أعيادنا الوطنية فقط عبادة الحرية وعبادة القانون"، كما ذكر المحامي "بويسي دانجلاس" وأحد السياسيين البارزين "الهدف العظيم الذي تسعى إليه الثورة هو إعادة الإنسان إلى نقاء الطبيعة، إلى بساطة الطبيعة"، في عيد 10 أوت 1793م، أقيم تمثال للطبيعة في ساحة "الباستيل" بباريس، ووجه إليه رئيس المؤتمر أحد أبرز قادة الثورة "هيرولت دي سيشيل"، هذا التكريم باسم فرنسا الرسمية حيث تلا ترنيمة لتقديس الطبيعة يورد فيها "... بعد أن مرت قرون عديدة من الأخطاء والعبودية، كان من الضروري العودة إلى بساطة طرقك للعثور على الحرية والمساواة ..." فبعد هذا النوع من الترنيمة، الصلاة الوحيدة منذ قرون، الموجهة إلى الطبيعة من قبل ممثلي "الأمة الفرنسية" ومشرعيها، ملأ الرئيس كأسا قديما بالماء المتدفق منه، وشرب من الكأس وقدمها لمبعوثين من الشعب الفرنسي (Delassus, 1910, pp. 55-58). فكما نرى، فإن العبادة كاملة "الصلاة، والتضحية، والأفخريستا"، بالإضافة إلى تأسيس الأعياد الوطنية في شتى المجالات (سياسية، اجتماعية، أخلاقية ...) لتكون بديلا عن الأعياد الدينية، تم تأسيس دين جديد له عقائده وكهنته

وقدسوه، تم استبدال "الرب" بالكائن الأسمى والإله "العقل"، والعبادة "المسيحية" بعبادة "الطبيعة".

لقد كانت هذه هي طبيعة "العلمانية" التي تشكلت في فرنسا والتي أثرت في أوروبا ككل، من خلال مواردها التي استقت منها المبادئ التي صقلت نموذجها، فالتنوير الفرنسي كما رأينا ذو طبيعة راديكالية صلبة مولدة للعنف ذاتيا، فالعلمانية التي ينشئها لا يمكنها إلا أن تكون علمانية صلبة معادية للدين، عكس الصيغ القانونية التي قد تستدرك الأمر أحيانا وتسعى لوضعها ضمن خانة التحييد، فمن خلال ما أسلفنا يمكننا فهم طبيعة النموذج العلماني الفرنسي، والأوروبي عموما، وقراءة صوره الاجتماعية المعاصرة، وإدراك أسباب النظرة العدائية للدين.

النموذج الأمريكي (العلمانية الرخوة أو شبه المحايدة):

يكشف لنا تاريخ الدين والعلمانية في الولايات المتحدة الأمريكية عن مسار مختلف تماما عن ذلك المسار الموجود في أوروبا (Peter L, Grace, & Effie, 2016, p. 31)، حيث نلاحظ ظهور نموذج مختلف نوعا ما عن العلمانية الأوروبية، فبدل تأسيس رؤية إلحادية تسعى لقمع الدين في المجالين السياسي، والاجتماعي، تقتصر تلك الرؤية على المجال السياسي، وقد حاول الآباء المؤسسون للولايات المتحدة كبح تلك الرؤية وعدم طردها في المجال الاجتماعي المتمثل في الفضاء العام (McClay, 2007)، حيث يؤسس الفضاء العام على فتح باب التنافس بين مختلف الطوائف الدينية منها والعلمانية وعدم تأسيس كنيسة وطنية، فالفكرة قائمة على مبدأ حرية المعتقد للأفراد بدل فرض رؤية لادينية على الأفراد.

لقد كان التنوير الأمريكي (وهو فترة متزامنة مع التنوير الأوروبي) مؤثرا في تشكيل المشهد السياسي والديني للأمة الناشئة خاصة بعد الثورة التي كانت بين 1765م و1783م، وقد كانت إحدى السمات المميزة لعصر التنوير الأمريكي هي فكرة فصل الدين عن الحكومة وهو مفهوم كان ثوريا في ذلك الوقت، حيث يمكن ملاحظة ذلك في أعمال مفكرين مثل "توماس جيفرسون" و"جيمس ماديسون"، الذين اعتنقوا هذه الأفكار في كتاباتهم ونشاطهم السياسي، وقد دافع "قانون فيرجينيا للحرية الدينية" لجيفرسون، على سبيل المثال عن حرية الضمير والفصل بين الكنيسة والدولة ، حيث سمحت الحرية الأولى الممنوحة في ميثاق الحقوق في نفس الوقت بالممارسة الحرة للدين الفردي وحالت دون المحسوبية الفيدرالية لديانات معينة، فعندما صادقت الولايات على الدستور عام1789م، أقامت بنود التأسيس والممارسة الحرة فعليا أول دولة قومية علمانية رسميا (Jacoby, 2005, p. 48). وقد استخدم لاحقا كنموذج للتعديل الأول لدستور الولايات المتحدة، حيث أقر التعديل الأول للدستور الذي تمت المصادقة عليه في عام 1791م المعروف ب (The Bill of Rights)، على الفصل بين الكنيسة والدولة على المستوى الفيدرالي من خلال حظر الكونغرس من أن يسن أي قانون يؤدي إلى إنشاء دين، أو يحظر ممارسة

دين معين، كان هذا بمثابة مأسسة واضحة للمبادئ العلمانية، مما يؤكد الطبيعة العلمانية للجمهورية الجديدة، فقد كانت خطوة مهمة نحو إنشاء حكومة علمانية، ولكن بينما كانت الولايات المتحدة تؤسس نفسها كحكومة علمانية، لم تكن تملك مجتمعا علمانيا، فقد كانت غالبية السكان الأمريكيين الأوائل من البروتستانت، ولعب الدين دورا مهما في حياتهم الاجتماعية واليومية ككل.

هناك عدة عوامل ساهمت في نشوء هذا النوع من العلمانية الذي يمكن وصفه بالنموذج الاستثنائي حيث نجد نوعا من التمايز بين العلمانية الفلسفية والتطبيقية إن صح التعبير، فالأولى هي في حقيقتها موقف إلحادي مضاد للدين كما تم برهنته سابقا، وهي الخلفية النظرية للعلمانية التطبيقية. فأول ما يظهر لنا من التحقيق التاريخي هو قضية صراع "النظام القديم ضد الجديد" خلال عصر التنوير، حيث نلاحظ غياب "نظام قديم" في أمريكا عكس ذلك الذي كان في أوروبا، فبالرغم من التحالف بين الملكية البريطانية والكنيسة الأنغليكانية فهذا لا يعني وجود "نظام قديم" لأن الكنيسة الأنغليكانية لم تكن موجودة في جميع ولايات الاتحاد بل كانت محصورة في بعض المناطق الشرقية، كما أن سيطرتها على بعض المستعمرات كانت اسمية فقط، بالإضافة إلى أهم عامل وهو أنه في أعقاب الثورة الأمريكية كان ينظر إلى النظام الملكي البريطاني على أنه قوة أجنبية بدلا من كونه سلطة محلية تطلب إعادة التأسيس (كورو، 2012، الصفحات 127-128).

هذا بالإضافة إلى عامل الهجرة من أوروبا حيث شهدت أمريكا موجة هجرة للمضطهدين المتدينين والعلمانيين على حد سواء، ما ساهم في خلق بنية اجتماعية تعددية، وقد كان كل منهم يرى بضرورة حل الكنائس وعدم تدخل الدولة في الشؤون الدينية، بالرغم من استناد كل منهم إلى مبررات مختلفة، في حين اعتبر العلمانيون ذلك انتصارا للعقل والحرية، رأى المتدينون أن ذلك سيؤدي إلى ازدهار دياناتهم، فالمهم بالنسبة للعلمانيين كان ضمان عدم تدخل الكنائس في الدولة وجعل الأخيرة مستقلة عنها، في حين كان المهم بالنسبة للمتدينين جعل الكنائس مستقلة عن تدخل الدولة (كورو، 2012، الصفحات 136-137)، وكانت الظروف الرئيسة الهيكلية التي أثرت في العلاقات التوافقية بين

الفريقين هي عدم وجود نظام قديم قائم على أساس التحالف بين النظام الملكي والدين المهيمن، فقد ظهرت أمريكا كجمهورية جديدة من دون الخوف من إعادة تأسيس النظام القديم الذي يجد شرعيته في الدين، ولهذا لم يصبح العلمانيون مناهضين للدين والإكليروس، وهذا يتضح في وثيقة إعلان الاستقلال التي تشير إلى "الإله" "الخالق" "العناية الإلهية"... إلخ (كورو، 2012، صفحة 138)، كما أن وجود عدة كنائس وطوائف دينية ليس لأي واحدة منها الغلبة خلق نوعا من الاتفاق على أن الحل الأمثل الذي يضمن لكل واحدة منها حقوقها هو منع ظهور كنيسة وطنية رسمية للدولة، حيث أن هذا التنوع الديني خلق جوا من التنافسية الدينية حيث أصبحت كل كنيسة تسعى لجلب أكبر عدد من الأتباع لتضمن وجودها وتوفر شرعية بقائها بدل الاعتماد على سلطة الدولة في ذلك.

إلا أن هذا الوضع لم يكن يشير بشكل كبير إلى سيادة روح التسامح، حيث كان هذا التنوع الديني في بداياته مقصورا على الطوائف البروتستانتية، فقد كانت العلمانية بالنسبة للكثيرين في أمريكا تعني حياد الدولة اتجاه الطوائف البروتستانتية، وهذا ما يظهر جليا في الحركة المناهضة للكاثوليكية من طرف البروتستانت، خاصة خلال فترة تدفق المهاجرين الكاثوليك للولايات المتحدة، حيث شكل تهديدا حقيقيا لشبه التأسيس البروتستانتي (كورو، 2012، صفحة 142).

ساهمت مجموعة العوامل التي ذكرنا في تشكيل هذا النموذج الخاص، وفي نفس السياق نجد أحد أهم المراجع التي عنت بتحليل تلك الفترة ألا وهو مرجع "أليكسس دي توكفيل" الذي درس النموذج الأمريكي وقارنه مع نظيره الأوروبي، حيث يرجع خصوصية النموذج الأمريكي إلى صلابته الديموقراطية فهو يساوي بين جميع الأفراد وهذا ينعكس على توجهاتهم الدينية إذ تتساوى جميع التوجهات الدينية الخاصة بالأفراد. وبالرغم من انبهار "توكفيل" بما حققته الولايات المتحدة من مساواة عن طريق الديموقراطية إلا أن هذه المساواة التي تعني تساوي الظروف وبروز الفرد بوصفه ذاتا مستقلة تمارس الاختيار الحر بمقياس عقلها، تحمل في طياتها تهديدا كامنا للحريات، فبروز الفرد يقود إلى الفردانية والعزلة الطوعية عن المجتمع الكبير. فالمجتمع الديموقراطي مجتمع ينحل تلقائيا لأنه يؤكد على علوية الفرد وحريته فهو يفك

كل ما انعقد من الروابط الاجتماعية التقليدية ويعيد تركيبها من جديد بناء على المرجعية الفكرية والأخلاقية الجديدة التي ترى بتساوي جميع آراء الأفراد بغض النظر عن أي قيمة أخرى، حينها يميل الناس للاحتكام إلى الجمهور ورأي الأغلبية ومنه يسود الرأي الأوحد وما يمكن تسميته بطغيان الأغلبية، وهذا ما سيشكل تهديدا للحرية الفكرية، فبحسب "توكفيل" تتكفل الأغلبية بتزويد الأفراد بطائفة من الآراء الجاهزة، وهكذا تعفيهم من واجب تكوينهم لآراء تكون خاصة بهم، وهذا ما يجعل محاكم التفتيش الإسبانية أهون من سلطان الأغلبية في الديموقراطية الأمريكية، إذ لم تمنع تلك المحاكم أن يتم تداول كتب وآراء مناقضة لدين الأغلبية، في حين يقوم سلطان الأغلبية بانتزاع التفكير في نشرها أصلا (هيرفيو ليجيه و ويلام، 2018، الصفحات 66-67). حيث سيصير الإيمان برأي الأغلبية ضربا من الديانة.

هذا بالإضافة إلى الولع المفرط بالرفاه المادي الذي تنتجه المساواة، والذي هو أساس الشرعية العلمانية، حيث يدور الأفراد حول أنفسهم لنيل ملذات مبتذلة، كل هذا يصرف البشر عن طلب المنفعة العامة والفضائل المدنية، فتخلق فردا مستهلكا لا مبال سياسيا وفكريا ، وبالمقابل تنتج سلطة مطلقة هائلة ووصية تستمد شرعيتها من تأمين ذلك الرفاه وتلك الملذات للأفراد، بالرغم من أنها لا تطغى إلا أنها تحول كل أمة إلى ما لا يزيد عن مجموعة حيوانات كادحة تكون الحكومة راعيتهم (هيرفيو ليجيه و ويلام، 2018، الصفحات 68-69).

كل هذا الذي تطرقنا إليه ساهم بشكل كبير في خلق وتشكيل أحد أهم النماذج العلمانية في العالم الغربي والتي أدت إلى خلق علاقة خاصة مع الدين سواء من الناحية السياسة أو الاجتماعية، غير أن الأساس الفلسفي الذي بنيت عليه تلك العلاقة لا يختلف كثيرا عن النموذج الأوروبي، فالعلمانية الامريكية وان كانت تسمح للدين بالمرور للمجتمع والأفراد إلا أنها تبقيه تحت شروطها ورقابتها فهي لا تسمح له بالمرور لباقي مؤسسات الدولة فهي تسمح له بلعب دور هامشي فهو غير قادر على تسيير الشؤون ، فالدين يصير معلمنا

إذ بمروره للفضاء العام وحتى الخاص يصبح شكليا في معظمه حيث أن الفضاء العام والخاص تمت علمنتهما.

الفصل الثالث:

المنعرج البراديغمي للعلمانية الغربية.

إن العلمنة تفترض دائما لاهوتا تعمل على علمنته. ولذلك ،فمن حسن الحظ أو سوئه، فإن العلمنة هي استمرار لذلك اللاهوت بطريقة أو بأخرى ...؟ "جون كابيوتو"

المنظور العلماني للدين.

نبوءة غروب الدين في المجتمع العلماني:

عندما نتحدث عن مفهوم العلمنة، فإننا ننظر في كيف تصبح المجتمعات أقل تدينا بمرور الوقت؟ بدأت هذه الفكرة ونمت بشكل رئيسي ضمن الدراسات الاجتماعية خاصة علم الاجتماع الذي ظهر كعلم مستقل يهتم بدراسة المجتمع والسلوك البشري عموما. قبل الخوض في التفاصيل، من المثير للاهتمام الإشارة إلى حقيقة غير متوقعة مرتبطة بهذه النظرية مقتبسين من أحد أعمدة علم الاجتماع المعاصرين "خوسيه كزانوفا" استهلاله في شرح نظرية العلمنة في كتابه "الأديان العامة في العالم الحديث Public Religions in the Modern World" حيث يقول: "قد تكون نظرية العلمنة هي النظرية الوحيدة التي تمكنت من الوصول إلى وضع نموذجي حقيقي في العلوم الاجتماعية الحديثة. بشكل أو بآخر، باستثناء أليكسيس دي توكفيل وفيلفريدو باريتو وويليام جيمس ، شارك الآباء المؤسسون أطروحة العلمنة حيث: من كارل ماركس إلى جون ستيوارت ميل، ومن أوغست كونت إلى هربرت سبنسر، ومن إي بي تايلور إلى جيمس فريزر، من فرديناند تي وينيس إلى جورج سيميل، من إميل دوركايم إلى ماكس فيبر، من فيلهلم فونت إلى سيغموند فرويد، من ليستر وارد إلى ويليام ج.سومنر ومن روبرت بارك إلى جورج إتش ميد. كان الإجماع من هذا القبيل ليس فقط على أن النظرية ظلت بلا منازع ولكن من الواضح أنه لم يكن من الضروري اختبارها ، لأن الجميع يعتبرها أمرا مفروغا منه" (Casanova, 1994, p. 17).

ومن بين أهم الشخصيات نذكر كلا من "إميل دوركايم" و"ماكس فيبر" اللذين كانا أساسيين في تطوير نظرية العلمنة، ودراسة دور الدين المتطور في المجتمع، حيث فرق "دوركايم" بين حقيقة الدين ودوره المجتمعي، مما أثر على الدراسات البنيوية الوظيفية اللاحقة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. كما تبنى "فيبر" منظورا أوسع، بالنظر إلى التفسيرات المختلفة للدين وتأثيره الاجتماعي والتاريخي.

وقد اعتبر كلاهما عملية العلمنة جزءا من تمايز مجتمعي أوسع، لكن لم يقدم أي منهما تحليلا تجريبيا شاملا لهذا الاتجاه في السياق الحديث، إلا أنهما شاركا وجهة نظر مفادها أن الأديان التقليدية قد تتضاءل في مواجهة الضغوط الحديثة، حيث ذكر "دوركايم" سنة 1912م بأن "الآلهة السابقة تتقدم في العمر أو تحتضر، والآخرون لم يولدوا بعد" (Durkheim, 1995, p. 429) ، فقد مهدت أعمالهما الرائدة الطريق لمزيد من البحث في مكانة الدين في المجتمع المعاصر (Casanova, 1994, p. 18).

إلا أنهما لم يكونا أول من يشير إلى هذا الموضوع فمنذ ما يقرب من 300 عام، توقع العلماء والمفكرون الغربيون انحطاط الدين. اعتقدت كل حقبة أنه في القريب العاجل ستتجاوز البشرية الإيمان بما هو خارق للطبيعة، حيث أصبحت هذه الفكرة معروفة بأطروحة العلمنة.

من خلال الاستقراء التاريخي المتاح نلاحظ أن أوائل الممهدين للدفاع عن هذه الأطروحة كانوا بريطانيين، خلال فترة عودة الملكية سنة 1660م التي تم فيها استرداد الممالك البريطانية من طرف تشارلز الثاني، حيث كان نقد الإيمان شائعا بين النخبة في لندن. ربما كان عالم اللاهوت الشهير"توماس وولستون" أول من حدد جدولا زمنيا لانتصار الحداثة على الإيمان فحوالي عام 1710م توقع أن تختفي المسيحية بحلول عام 1900م، وفي وقت لاحق شعر "فريدريك العظيم" أن هذا كان تحديدا زمنيا بعيدا للغاية، حيث أخبر "فولتير" الذي تطرقنا لآرائه بالتفصيل سابقا أن الأحداث الأخيرة تشير إلى تدهور أسرع للدين، وقد استجاب "فولتير" لذلك حيث أورد أن الدين سينتهي في الخمسين سنة اللاحقة (Stark, 1999, p. 149).

وفي فرنسا، اعتقد عالم الاجتماع الشهير "أوغست كونت" أنه مع تقدم المجتمع؛ فإنه سيتجاوز الدين. بدلا من ذلك، كان يعتقد أن علم كيفية عمل المجتمعات أي "علم الاجتماع" سيحل محل المعتقدات الدينية، وعبر عن ذلك من خلال نظريته الشهيرة المسماة قانون المراحل الثلاث حيث جعلها كطريقة لشرح التقدم التاريخي والتطوري للفكر البشري،

فوفقا له تمر المجتمعات البشرية بهذه المراحل الثلاث في سعيها لفهم العالم وتفسيره عقلانيا من خلال:

- **المرحلة اللاهوتية:** في هذه المرحلة الأولية، يفهم البشر العالم في المقام الأول من خلال تفسيرات دينية أو خارقة للطبيعة. تُنسب جميع الظواهر من الأحداث الطبيعية إلى السلوك البشري إلى إرادة، أو أفعال الآلهة، أو الأرواح، أو القوى الخارقة الأخرى. هناك ثلاث مراحل فرعية في هذه المرحلة:
  - الوثنية: يُنظر إلى الأشياء الطبيعية على أنها تحتوي على أرواح أو قوى سحرية.
  - الشرك بالآلهة: هناك آلهة متعددة مسؤولة عن جوانب مختلفة من الطبيعة وحياة الإنسان.
  - التوحيد: الإيمان بإله واحد كلي القدرة.
- **المرحلة الميتافيزيقية:** في هذه المرحلة الانتقالية، يتم استبدال التفسيرات الخارقة للطبيعة تدريجيًا بمفاهيم وأفكار مجردة بدلاً من الآلهة أو الأرواح. يُعتقد أن القوى أو الجواهر الخفية وراء هذه الظاهرة، في حين أن التفسيرات لا تزال غير علمية، هناك انتقال بعيدًا عن الآلهة المجسمة إلى مفاهيم أكثر تجريدًا وعمومية.
- **المرحلة الوضعانية (أو العلموية):** في هذه المرحلة النهائية، يبحث البشر عن تفسيرات تستند إلى الملاحظة العلمية، والتجريب، والعقل. يركزون على قوانين الطبيعة والجوانب الملموسة والقابلة للقياس في الظواهر. الأدلة والمنطق التجريبيان أساسيان، والمعتقدات ترتكز على حقائق يمكن ملاحظتها بدلاً من التفكير الروحي أو المجرد (Comte, 1896, pp. 1-3).

يعتقد "كونت" أن المجتمعات البشرية ستتقدم بشكل طبيعي خلال هذه المراحل، لتصل في النهاية إلى المرحلة الوضعانية حيث سيوجه التفكير العلمي الفكر والعمل البشري ، وقال: إنه مثلما يتطور الأفراد من مرحلة الطفولة (حيث يفهمون العالم من خلال الأساطير والحكايات) إلى مرحلة البلوغ (حيث يبحثون عن تفسيرات منطقية وقائمة على الأدلة)، تتطور المجتمعات البشرية أيضا في أنماط تفكيرهم.

كانت نظرية المراحل الثلاث جزءًا لا يتجزأ من رؤية كونت الأكبر لـ "الوضعانية" – فكرة أن التفكير العلمي هو أعلى شكل من أشكال الفهم البشري وأن المجتمع يجب أن يُنظم ويُحكم على أساس المبادئ العلمية –.

كما كتب "ماكس مولر" سنة 1878م "أنه في كل يوم وكل أسبوع وكل شهر وكل ربع سنة لا يبدو لي أن المجلات والجرائد واسعة الانتشار تتوقف عن القول إن الدين قد أصبح أمرا من الماضي، وأن الإيمان ليس إلا هلوسة أو مرضا طفوليا، وإننا أخيرا قد وصلنا إلى الآلهة ونجحنا في تفجيرها" (Müller, Lectures on the origin and growth of religion, 1878, p. 218)

وفي أوائل القرن العشرين، لاحظ "أ.إي.كراولي" ظهور شعور سائد يشير إلى أن الدين كان مجرد بقايا من العصور القديمة وأن تلاشيها النهائي كان قاب قوسين أو أدنى، وقد تم تعزيز هذه الفكرة من قبل مفكرين مثل "ماكس فيبر"كما أشرنا سابقا، والذين افترضوا أنه مع تحديث المجتمعات فإنهم سيشعرون بـ "خيبة الأمل"، مما يؤدي إلى تراجع المعتقدات الغيبية أو الخارقة للطبيعة. وبالمثل، رأى "سيغموند فرويد" الدين على أنه تصور خاطئ كبير، وشبهه بوهم عصبي من شأنه أن يتبدد، خاصة مع ظهور العلاج النفسي والأساليب العلاجية الحديثة.

مع تقدم الوقت، أصبح هذا الاعتقاد منتشرا على صعيد واسع للغاية، فعلى سبيل المثال، أخبر عالم الأنثروبولوجيا الشهير "أنتوني إف سي والاس" العديد من الطلاب الأمريكيين أنه وبينما الدين على طريق الانقراض، فإن الإدراك الكامل لهذا الأمر قد يستغرق عدة قرون، وأشار إلى أن هذا الانخفاض كان واضحا بالفعل في الدول الأكثر تقدما، حيث كانت للمعتقدات العلمانية الأسبقية على المعتقدات الدينية. كما رأى باحث آخر "بريان ويلسون" العلمنة على أنها تحول طويل الأمد، وأكد أنه إذا نظر المرء إلى التاريخ؛ فمن الواضح أن المجتمعات كانت أكثر تدينا في الماضي مما هي عليه في الأزمنة المعاصرة (Stark, 1999, p. 250).

وفي تنبؤ أكثر تأكيدا خلال عام 1968م، قال "بيتر بيرجر" لصحيفة نيويورك تايمز أنه بحلول الوقت الذي وصلنا فيه إلى القرن الحادي والعشرين، سيكون المؤمنون بالدين نادرين. بل وسيقومون بعزل أنفسهم في مجموعات صغيرة، تحاول مقاومة المد الساحق للثقافة العالمية العلمانية، وقد استخدم "بيرغر" استعارة حية لتوضيح ذلك، حيث قارن المؤمن المتدين المستقبلي بمُنجم من التبت يتم أخذه في جولة في إحدى الجامعات الأمريكية الحديثة، ملمحا إلى عزلتهم وتغريبهم المحتمل (Berger, A bleak outlook is seen for religion, 1968).

ملاحظات في بنية النبوءة العلمانية حول غروب الدين:

- يُنظر إلى التحديث على نطاق واسع على أنه سبب انخفاض المعتقدات الدينية في المجتمع، فعندما تتحول البلدان إلى التصنيع، وتنتقل إلى المدن، وتصبح أكثر منطقية، تميل المعتقدات الدينية إلى الانخفاض. التحديث هو عملية مستمرة تستغرق وقتا طويلا. على الرغم من احتمال حدوث اضطرابات مؤقتة بسبب الحروب أو الأزمات الأخرى، إلا أن الاتجاه العام مستقر. مع زيادة الحداثة، يُعتقد أن الدين يتناقص بنفس الطريقة الثابتة، لذلك، ونظرا لأن بعض البلدان أصبحت حديثة جدا، فمن المتوقع أن يتراجع الدين في هذه الأماكن.
- لا تعني العلمنة فقط الفصل بين الكنيسة والدولة، أو انخفاض سلطة القادة الدينيين. فالأمر يتعلق أكثر بالإيمان والمعتقدات الفردية. فقد تنبأ "جيفرسون" أن الجيل القادم سيجد المعتقدات المسيحية، وخاصة الإيمان بألوهية يسوع، غير قابلة للتصديق وستقتصر على المفهوم البسيط عن الإله الذي يدعمه الموحدون. بالإضافة إلى "إنجلز" فإن أكثر ما يهمه ليس الأساقفة، بل "التخيلات" الدينية للجماهير. فقد كتب فرويد عن الأوهام الدينية، وليس عن ضرائب الكنيسة، وأكد "والاس" فيما يذكره "ستارك" أن "الإيمان بالقوى الخارقة محكوم عليه بالزوال، في جميع أنحاء العالم" لأنه كما أوضح "بريان ويلسون" أن " الهيكل العقلاني للمجتمع نفسه يمنع الكثير من الانغماس في التفكير الخارق للطبيعة " (Stark, 1999, p. 251).

- فالجوهر الحقيقي للعلمنة لا يتعلق فقط بتدهور المؤسسات الدينية، بل يتعلق أيضا بالإيمان الشخصي، حيث يجادل مؤيدو نظرية العلمنة بأنه إذا ضعفت المؤسسات الدينية، فسوف يتضاءل الإيمان الشخصي أيضا، والعكس صحيح.
- فكما رأينا، قد أكد أنبياء العلمنة منذ البداية على الايمان الشخصي، فإذا فقدت الكنائس سلطتها، فإن الايمان الفردي سوف يتلاشى، وإذا تلاشى الايمان الفردي، ستفقد الكنائس سلطتها.
- في الواقع، كان "بيتر بيرغر" الذي بقي لفترة طويلة من أكثر المؤيدين لأطروحة العلمنة، صريحًا تمامًا بشأن هذه النقطة. فبعد أن أوجز الجوانب الكلية للعلمنة، لاحظ أنه علاوة على ذلك، فإنه يعني ضمنيا أن عملية العلمنة لها جانب شخصي أيضا، فبما أنه توجد علمنة للمجتمع والثقافة، فهناك علمنة للوعي.

ببساطة، هذا يعني أن الغرب الحديث أنتج عددا متزايدا من الأفراد الذين ينظرون إلى العالم وحياتهم دون الاستفادة من التفسيرات الدينية (Stark, 1999, p. 252).

- في المناقشات التي تدور حول نظرية العلمنة، هناك شعور ضمني تم التعبير عنه صراحة في العديد من الأعمال مفاده أن من بين جميع عناصر التحديث، يشكل العلم التحدي الأكبر للدين. يجادل مفكرون مثل "كونت"، و"والاس"، و"فوي"، و"دوبيلاري" بأن العلم سيحررنا من المعتقدات العمياء المتجذرة في الدين، وكما صرح "بريان ويلسون" بشكل غريب أنه نظرا لتأثير العلم والرؤى الاجتماعية، لم تعد المسيحية تتمتع بمصداقية لاهوتية واسعة النطاق (Stark, 1999, p. 253). إذا كان هذا دقيقا، فإننا نتوقع أن يكون العلماء غير متدينين إلى حد كبير، ومع ذلك، تشير الملاحظات إلى أن العديد من العلماء يحافظون على معتقدات دينية، مما يشير إلى أن الصدام المتصور بين الدين والعلم قد يكون رأيا أكثر منه حقيقية.

- أخيرًا، بالرغم من أن عملية العلمنة تتمركز داخل العالم المسيحي الغربي، إلا أن أصحاب هذه النظرية يقومون بتوسيعها لتشمل العالم كله، فليس المقصود من العلمنة أنه سيتم القضاء على المسيحية فحسب، بل ستشمل العملية جميع المعتقدات الدينية في جميع أنحاء العالم، وبالتالي ستموت تلك العقائد وستصبح مجرد ذكرى تاريخية لمرحلة خلت قد مرت بها البشرية خلال مسارها.

تلاشي نبوءة غروب الدين:

كنا قد ذكرنا سابقا بأنه في سنة 1968م وخلافا لجميع علماء الاجتماع والفلاسفة الذين يتبنون نظرية العلمنة والذين لم يعطوا تكهنات حول الوقت الذي سيصير فيه الدين من الماضي، صرح "بيتر بيرغر" لنيويورك تيمز بأنه من المرجح أن المؤمنين بالديانات سيصبحون مع حلول القرن الواحد والعشرين مجرد أقليات تحاول مقاومة الثقافة العلمانية التي ستجتاح العالم بأسره، وقد ذهب إلى أكثر من ذلك عندما صرح بأن حالة المؤمن اليوم كأنها حالة منجم من التيبت يقوم بزيارة طويلة إلى جامعة أمريكية (Berger, A bleak outlook is seen for religion, 1968)، لكنه سرعان ما تراجع عن إيمانه هذا معلنا عن نظريته الجديدة "the desecularization of the wolrd" التي يمكن أن نترجمها إلى "نزع العلمنة عن العالم" فقد أعلن أن فرضية كوننا نعيش في عالم معلمن هي فرضية خاطئة، فالعالم اليوم ما يزال يتقد بالعاطفة الدينية، وفي بعض الأماكن لربما زاد اتقاد هذه العاطفة. هذا يعني أن جميع ما كتبه علماء الاجتماع والتاريخ حول ما يسمى بنظرية العلمنة هو خاطئ في جوهره، حيث يرى "بيرغر" بأن الفرضية القائلة بأن الحداثة تؤدي بالضرورة إلى تراجع دور الدين هي بالمبدأ غير صحيحة (Berger, the desecularization of the world aglobal over view resurgent religion and world politics, 1999, p. 2).

لقد تغير العالم الغربي بداية من الربع الأخير من القرن العشرين فبدل أن تتلاشى الأديان كما بشر بذلك منظرو العلمانية الأوائل شاهدنا النبوءة هي من يتلاشى ولهذا يرى "يورغن هابرماس" أن فكرة المراهنة على الاختفاء التدريجي للدين في خضم التحديث المتسارع هي فكرة بدأت تتآكل، وقد كان "ديفيد مارتن" شخصية رائدة في علم الاجتماع المعاصر بسبب رفضه التام لأطروحة العلمنة، بل حتى أنه اقترح إزالة مصطلح "العلمنة" من القواميس والنقاشات التدي تدور ضمن دائرة العلوم الاجتماعية، حيث يعتقد "مارتن" أن المفهوم قد تم استخدامه للأغراض الأيديولوجية والجدل أكثر من الاستكشاف النظري الحقيقي، وأشار أيضا إلى عدم وجود دليل ملموس يدعم انتقالا واسعا أو ثابتا من عصر

ديني إلى عصر علماني في تاريخ البشرية، كما هو مذكور في أحد أعماله "منذ ما يقرب الربع قرن، برزت بين علماء الاجتماع كوني تحديت نظرية العلمنة المقبولة على نطاق واسع. حيث تفترض هذه النظرية أن هناك تقدما واضحًا في تاريخ البشرية، حيث انتقل من عصر تهيمن عليه المعتقدات الدينية إلى عصر أكثر علمانية وغير ديني، وقد كان رأيي أن هذه النظرية لم تكن بالضرورة مبنية على أدلة حقيقة أو ملاحظات واقعية، وبدلا من ذلك، من الواضح أنها متأثرة بشدة ببعض الأيديولوجيات الفلسفية، حيث غالبا ما تنظر وجهات النظر هذه إلى التاريخ من خلال عدسة التقدم أو التغيير الحتمي، بالإضافة إلى ذلك، شعرت أن مؤيدي نظرية العلمنة هذه ربما كانوا مفرطين في التفاؤل أو منحازين في الاعتقاد بأن البشرية تتقدم نحو حالة يتخلون فيها عن المعتقدات الدينية" (Martin, The Secularization Issue: Prospect and Retrospect, 1991, p. 465).

وبالعودة إلى أطروحة "بيرغر" كونه من أهم المرجعيات الأكاديمية التي يتم الرجوع إليها في الباب فإنه يرى بأنه في العصر الحديث، كان هناك تحرك ملحوظ نحو العلمنة في العديد من الأماكن، ومع ذلك لم يكن هذا عالميا. في حين أن المجتمع قد يصبح أكثر علمانية، فإن هذا لا يعني بالضرورة أن الأفراد كذلك. حتى لو أصبحت بعض المنظمات الدينية أقل نفوذا، لا يزال الناس متمسكين بمعتقداتهم. في الواقع، يلاحظ أنه قد ظهرت معتقدات جديدة بينما لا تزال بعض المعتقدات التقليدية ذات أهمية بل وحتى أنها أصبحت مؤسسية، وهذا ما يسلط الضوء على العلاقة المعقدة بين الدين والحداثة. حيث يعترف كل من مؤيدي نظرية العلمنة والمتدينين بهذه العلاقة، من ناحية يعتقد العلمانيون أنه كلما أصبحت المجتمعات أكثر حداثة يجب أن تصبح أكثر علمانية أيضًا، معتبرين ذلك بمثابة تقدم بعيدًا عن الممارسات الدينية التي عفا عليها الزمن. ومن ناحية أخرى، يدرك العديد من المتدينين هذا الارتباط لكنهم ينظرون إليه بشكل سلبي، حتى أن بعض الجماعات الدينية ترى في الحداثة تهديدا يجب مقاومته. في مواجهة التحديات الحديثة، غالبا ما يتعين على المؤسسات الدينية أن تقرر ما إذا كانت ستتكيف مع العصر أو تعارض التغييرات (Berger, the

desecularization of the world aglobal over view resurgent .religion and world politics, 1999, p. 3)

عندما يختارون المقاومة، يمكنهم إما محاولة التحريض على ثورة دينية، وهو مسعى نادر وصعب، أو يمكنهم تكوين ثقافات فرعية دينية تفصل نفسها عمدا عن المجتمع العلماني الأوسع. ومن المثير للاهتمام، أنه على الرغم مما قد تتنبأ به نظرية العلمنة، فإن العديد من المؤسسات الدينية تزدهر اليوم ليس لأنها تتكيف مع وجهات النظر العلمانية، ولكن لأنها تقاومها بنشاط. في جميع أنحاء العالم، تتزايد الحركات التي يمكن وصفها بأنها تقليدية أو حتى "أصولية" في بعض الأحيان (على الرغم من اعتراض بيرغر على هذا المصطلح) في الأديان الرئيسية (Reaves, 2012, p. 15). فقد لاحظ وجود اتجاه كبير في المشهد الديني العالمي حيث أن الحركات الدينية التقليدية أو حتى المتطرفة، (والتي غالبا ما تقاوم التحديث) تكتسب زخما في أجزاء كثيرة من العالم، في المقابل، تشهد الجماعات والمؤسسات الدينية التي حاولت أن تتكيف مع الحداثة انخفاضا في الأتباع والتأثير، ففي الولايات المتحدة مع تضاؤل تأثير البروتستانتية السائدة، ارتفعت شعبية المسيحية الإنجيلية، وبالمثل شهدت الكنيسة الكاثوليكية تجديد شبابها تحت قيادة البابا يوحنا بولس الثاني، لم يكن هذا الظهور واضحا فقط في عدد المتحولين الجدد ولكن أيضا في الحماس الديني المتجدد بين الكاثوليك الحاليين، ولاسيما في الدول غير الغربية، كما كان تفكك الاتحاد السوفياتي بمثابة نقطة تحول مهمة للإحياء الديني في روسيا؛ حيث شهدت الكنيسة الأرثوذكسية عودة دراماتيكية في الأتباع والتأثير، وبالنسبة لليهودية، فإن الجماعات الأرثوذكسية هي التي تشهد أسرع نمو. كما أنه لا يقتصر هذا الاتجاه على المسيحية واليهودية فقط بل إن ديانات العالم الرئيسية بما في ذلك الإسلام والهندوسية والبوذية، تشهد انتعاشا أيضا، لا سيما داخل فصائلها الأكثر محافظة، حتى التقاليد الدينية الأصغر، مثل الشنتوية في اليابان والسيخية في الهند، تشهد انتعاشا، خاصة بين فروعها الأكثر تقليدية (Berger, the desecularization of the world aglobal over view resurgent religion and world .politics, 1999, p. 6)

بالنسبة لبيرغر قد يكون أحد الأسباب المحتملة لعودة ظهور الحركات الدينية التقليدية عدم القدرة على التنبؤ وتعقيدات الحياة الحديثة، مما يجعل الإجابات الواضحة التي يقدمها الدين أكثر جاذبية (Reaves, 2012, p. 15).

بالرغم من تأكيد بيرغر على أن عالم اليوم بعيد عن العلمنة وهو عالم متدين بشكل هائل إلا أنه يضع استثناءات لنظريته هذه إذ يضع أوروبا الغربية ضمن خانة الاستثناء بحيث تبقى نظرية العلمنة هناك راسخة وهي ملازمة لعملية التحديث خاصة على مستوى المؤسسات الدينية من حيث حضور الطقوس التعبدية، والالتزام بالسلوكيات التي تمليها الكنيسة (خاصة المتعلقة بالزواج، والإنجاب، والأمور الجنسية)، إضافة إلى أعداد الراغبين في الانضمام لسلك الكهنوت (Berger, the desecularization of the world aglobal over view resurgent religion and world politics, 1999, p. 9) ، إلا أنه ومن خلال هذا الاستثناء نلاحظ أن عددا من الباحثين يرون أن التحول الحاصل ليس في الدين ككل بل تحول في موقع المؤسسات الدينية فحسب، إذ توجد استمرارية في الإيمان بالمعتقدات الدينية على المستوى الفردي، فإذا أخذنا أقل الأماكن تدينا حسب علماء الاجتماع أو الدولة الأكثر إلحادا كما توصف وهي الجمهورية التشيكية، فإن هذا الافتراض مبني على عدم فهم حقيقة أن التدين التشيكي يتميز بمستويات عالية من الخصخصة، مع انعدام الثقة الشديد في المؤسسات الدينية التقليدية وهذا ما يدفعنا للتشكيك في كثير من الدراسات التي تعتمد على المؤسسات الدينية فحسب في قياسها لنسبة التدين داخل المجتمعات (Václavík , Hamplová, & Nešpor, 2018)

وأكبر مثال على ذلك هو "أيسلندا" حيث يظن الكثيرون أن علو مستوى العلمنة في "أيسلندا" أمر بديهي على أساس الكنائس الفارغة، إذ لا يحضر إلا 2% من الشعب "الأيسلندي" إلى الكنائس أسبوعيا، لكن العمل الميداني الواسع الذي قام به "ويليام سواتوس" أظهر أنه ثمة مستويات عالية من التدين في المنزل في "أيسلندا" اليوم بالإضافة إلى مستويات عالية من التعميد، كما أن حفلات الزفاف كلها تقريبا تحدث في الكنيسة، كما

لاحظ شيوع استخدام أساليب النعي في الصحف الأيسلندية التي تشير إلى الحياة بعد الموت، كما عبر 61% من الأيسلنديين عن إيمانهم بالإله، و29% عن إيمانهم بأشكال مختلفة من القوة العليا (Swatos Jr, 1984, p. 37).

وفي دراسة شهيرة أجراها مركز ويذرهيد للشؤون الدولية التابع لجامعة هارفارد سنة 2003 حيث خلصت هذه الدراسة التي اعتمدت على احصائيات واسعة من شتى دول العالم إلى أن الدين ينتعش بالفعل في عدد كبير من البلدان. ربما تكون الدول ما بعد الصناعية هي الاستثناء الوحيد عدا الولايات المتحدة. يبدو أن أطروحة العلمنة التي تجادل بأنه مع بداية التحديث أصبحت الدول أكثر علمانية، تنطبق بشكل عام على البلدان المتقدمة فقط وبشكل نسبي كما رأينا. هناك اتجاه آخر واضح في العديد من دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية وهو أن تراجع الدين التقليدي المؤسسي يبدو أنه مصحوب بارتفاع التدين الفرداني، حيث يتم الإشارة إليه بالروحانية، وعلى عكس دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، يبدو أن هناك انتعاشا دينيا قويا في روسيا والدول الشيوعية السابقة في أوروبا الشرقية، وآسيا الوسطى، والقوقاز (Moghadam, 2003)، كما تشير بعض الإحصائيات الحديثة إلى أن 84% من سكان العالم ينتمون إلى مجموعة دينية (Sherwood, 2018).

ومنه وكما يرى "كزانوفا" فإنه ما بدا واعدا في سرديات العلمانية وعلى رأسها مقولة "إزالة السحر عن العالم" قد أخلفت وعدها فما لبثت تلك الوعود أن تلاشت مع نهاية القرن العشرين. فإذا كان القرن العشرون هو عصر الأحزاب، والأيديولوجيات المادية التاريخية أو القومية ذات الأحكام المعيارية المتأثرة بقيم الحداثة المائلة نحو الضبط، والتحكم، والتنبؤ، واستطلا ع المجهول، فإن القرن الحادي والعشرين هو عصر التجمعات والتكتلات الدينية الطائفية والقبلية والمذهبية والعرقية ، فقد أصبح الدين عاما بدخوله النطاق العام، وفجأة صارت جماهير متنوعة من وسائل إعلام، وعلماء اجتماع، وسياسيين، وغيرهم يعيرون الدين انتباها، ويأتي هذا الاهتمام العام غير المتوقع من كون الدين قد أقحم نفسه في المضمار العام للمنازعة الأخلاقية، والسياسية (Casanova, 1994, p. 3) ،

وهناك مجموعة عوامل نزعم بأنها قد ساهمت في ظهور هذه النزعة وتشكل هذه الظاهرةأ، نذكر منها:

- **ظهور ما بعد الحداثة:** التي قامت بإسقاط السرديات الكبرى للحداثة فقد كانت الحداثة تؤكد على أن الإنسان يجب أن يكون نسخة من العالم الطبيعي في رضوخه للقوانين، والضبط والتحكم، فكان طموحها بلوغ الموضوعية في التشريع، وسن معايير أخلاقية، ومعايير عامة تستبعد المعايير الشخصية، والذاتية، باعتبارها تقدح في الموضوعية، والعقلانية، بالإضافة إلى استبعاد الغيبيات، والميتافيزيقا، والدين، وهذا أدى إلى العرقية، والانتصار لأيديولوجيا قامت على إثرها حروب عالمية، هذا ما دفع بمفكري ما بعد الحداثة إلى إسقاط السرديات الكبرى القائمة على اليقين، والحتمية، والأحادية، والتصنيفية، وإنشاء نموذج جديد قائم على الثقافية، والنسبية المطلقة، والتعددية، وهذا ما أعطى فرصة للدين للظهور في الفضاء العام لكن تحت راية النسبية، هذا وإن كان لما بعد الحداثة تلك الجاذبية في الظاهر فهي في حقيقة الأمر دعوة للعبثية والفوضوية بإعلانها عدم وجود حقيقة مطلقة، فنحن نرى أن ما بعد الحداثة عبارة عن إجابات خاطئة عن أسئلة صحيحة تطرحها الحداثة.
- **الدور السياسي للدين:** مع سقوط الشيوعية وظهور حركة "تضامن" في "بولندا" حيث انقلبت أروبا الشرقية بعد أربعين سنة من الإلحاد الرسمي إلى التأكيد على أرثوذوكسيتها لتجعلها معيار هويتها السياسية، وفي أروبا الغربية حدث انقلاب في سبتمبر 1978 حين رُفع إلى سدة البابوية في الكنيسة الكاثوليكية الكاردينال البولوني "كارول فويتيلا" "يوحنا بولس الثاني" الذي ساهم في إسقاط الشيوعية في بلده بولندا ورفع لواء إعادة تنصير أوروبا وإعادة التأكيد على الهوية الكاثوليكية اجتماعيا وسياسيا، بالإضافة إلى قدرة الحركات الإنجيلية على تحريك الولايات المتحدة الأمريكية في أعماقها حيث لعبت الجماعات المعمدانية والإنجيلية دورا بارزا في انتخاب ثلاثة رؤساء دخلوا البيت الأبيض "كارتر"، "ريغان"، "وبوش"،

كما أن الانتخابات الفرنسية الأخيرة أقرب مثال حيث تجمع الكاثوليك حول المرشح "فيون" وكذلك قام كل من "ماكرون" و"لوبان" بالاستنجاد بالكاثوليكية وقام كل منهما بزيارة الكاتدرائية وزار "ماكرون" كلا من الجزائر وتونس في حملة دينية لاستمالة أصوات المسلمين في فرنسا وهو انخراط صريح للمسيحية والإسلام في الحياة السياسية الفرنسية، وقد وصف وصول "ماكرون" لكرسي الرئاسة في فرنسا ببداية حقبة الأرثوذكسية الجديدة في هذا البلد كون "ماكرون" كما يشاع متأثر بأفكار الفيلسوف الأرثوذوكسي "بول ريكور" منذ أن كان طالبا عنده ومن ثم مساعدا له، وهو الشيء الذي تحدث عنه "هابرماس" عندما أشار إلى تزايد التوظيف السياسي للخطابات الدينية ما يتناقض مع فكرة الاختفاء التدريجي للديني كما تنبأ منظرو العلمانية الأوائل (هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبيرالية، 2006، صفحة 126).

- **ظهور الحركات الدينية الشعبية الجديدة**: كالبوذية التي مست الطبقات الغربية الوسطى المثقفة وهذا كان نتيجة الحاجة الفطرية للإنسان إلى الشعائر التعبدية أو ما يسميه البعض بالظمأ الأنطولوجي.
- **ظهور الإسلام الأوروبي**: وديناميكيته العالية، فانتشار الإسلام في العالم الغربي يشهد تطورا وانتشارا ذا وتيرة متسارعة، ما أدى إلى ردود فعل في أوساط الشعب الأوروبي تمثلت في محاولة حماية نفسها منه باستكشافها لتراثها المسيحي وتشبثها به كنوع من التأكيد على التشبث بالهوية (Casanova, 1994).

بالرغم من أن المحصلة الأخيرة لهذه الدراسات التي ذكرناها والحجج والإحصائيات التي تطرقنا إليها هي فشل نبوءة العلمانة حول غروب الدين، إلا أنه يجب علينا الانتباه إلى مسألة دقيقة وهي أن الأباء المؤسسين للعلوم الاجتماعية ومن تبعهم ليسوا بمجانين حتى يدلوا بمثل تلك الملاحظات والتنبؤات، فمن الواضح أنهم قد عاينوا ظاهرة ملحوظة لم يسبق لهم أن عاينوها، وهي انحسار الدين بسبب عملية العلمنة التي شهدتها مجتمعاتهم، بالرغم من أنهم كانوا مخطئين في تنبؤاتهم إلا أن المعاينة كانت صحيحة نسبيا خاصة بالنسبة للدين المؤسسي

كما رأينا، وهذا ما سيدفعنا للولوج إلى موضوع أسباب فشل النبوءة من خلال محور الفطرة الدينية، وكذلك موضوع حقيقة وطبيعة الدين العائد الذي يتحدث عنه العلماء، حيث سنقوم بمناقشة كلا الموضوعين في المحاور القادمة.

أزمة العلمانية.

اللائكية الفرنسية و الإسلاموفوبيا الواعية:

كنا قد تطرقنا في الفصل السابق إلى خصائص النماذج العلمانية، وقد وضحنا خلاله طبيعة النموذج الأوروبي المتمثل في النموذج الفرنسي، إلا أن السياق كان من جهة التأسيس الفلسفي فقد حاولنا الكشف عن الدعامات الخلفية والمقدمات المضمرة للبنية من خلال الحفر التاريخي، خاصة فترة التنوير الفرنسي الذي كان له الأثر الواضح في تركيبة التنوير الأوروبي ككل، وما سنقوم به الآن هو الكشف عن خاصية لم تتميز بها إلا فرنسا ألا وهي "اللائكية" التي تعتبر تمثلا وتمظهرا واقعيا وعمليا محدودا جغرافيا وزمنيا للظاهرة العلمانية.

نشأت كلمة لائكية بمعناها الحديث في القرن التاسع عشر، حيث تأتي من كلمة لاوس اليونانية والتي تعني "الناس"، (Baubérot & Milot, 2017, p. 25)، وقد تم تداول هذا المصطلح في بادئ الأمر بين المؤرخين لتوصيف عمليات نقل الملكيات العقارية ومجال التعليم من الكنائس إلى سلطة الدولة القومية، قبل أن ينتقل لاحقا إلى حقل العلوم الإنسانية ويستوي على صورته الكاملة على نحو ما هو متعارف عليه اليوم في مجال علم الاجتماع الديني وغيره من الحقول التخصصية الأخرى. فقد استخدم ابتداءً للإحالة على عملية إصلاح التعليم التي قادها الجمهوريون من أمثال "جول فيري" "Jules Ferry" في إطار سعيهم إلى تحويله من سلطة الكنائس إلى سلطة الدولة الجمهورية، وقد شاع هذا المصطلح أكثر فأكثر مع بداية علمنة التعليم ونظام المدارس أواخر القرن التاسع عشر، ثم ازداد شيوعه أكثر في مطلع القرن العشرين، وتحديدا في أجواء الفصل بين الدولة والكنيسة الذي تم إعلانه رسميا بموجب قانون 1905م كما تشير إليه المادتان الأولى والثانية اللتان تقران بأن "الجمهورية تؤمن حرية الضمير الديني وتضمن حرية المعتقد وممارسة العبادة ولكنها لا تعترف بأي معتقد وتمنع التموين العام لها" (Nationale, 1905).

خلال القرن التاسع عشر وبالضبط في القاموس البيداغوجي الصادر ما بين 1883م-1887م تحت إشراف "فرديناند بويسون" الذي يعده البعض أول منظّر

للعلمانية، أورد بأن اللائكية نتجت جراء عملية بطيئة مستمرة منذ قرون، ومنذ ذلك الحين، استمرت اللائكية في التطور حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن. فهي ليست مفهوما جامدا بالمعنى الذي كانت عليه قبل مائة عام، فهي تتغذى على التحولات الاجتماعية (Baubérot & Milot, 2017, p. 24).

وقد تضافرت جملة من العوامل التاريخية والفكرية في تشكيل ملامح الخصوصية الفرنسية على نحو ما جسدتها ثورتها العنيفة الصاخبة، فقد كان شعار الأنوار المزعوم تحرير الإنسان من قيود الخضوع والعبودية كما رأينا بالتفصيل سابقا، وقد استبدت بفكر فلاسفة الأنوار معادلة مفادها أن الدين والكنيسة يتطابقان ضرورة مع الخضوع والعبودية، ما جعل التاريخ السياسي الفرنسي يصطبغ بتسليط سياسة عنيفة اتجاه الديني (عبد السلام، 2015، صفحة 44). وفي هذا الصدد يقدم "رينيه ريموند" منظورا تاريخيا للائكية الفرنسية، متتبعا تطورها من الجمهورية الثالثة فصاعدا، فهو يشير إلى أن مصطلح "لائكية" ومبادئها الأساسية قد ترسخت خلال هذه الفترة، خاصة مع ظهور التعليم الابتدائي كمؤسسة علمانية، حيث يقيِّم نهج "ريموند" التغيرات في اللائكية من خلال فحص الاضطرابات الكبيرة في تاريخ فرنسا منذ عام 1880م، كما يأخذ في الاعتبار التحولات الفكرية والأيديولوجية التي شكلت مفهوم اللائكية وتطبيقها على مر السنين (Ognier, 1995, p. 76).

وقد مرت اللائكية الفرنسية خلال مراحل بنائها بعدة محطات تاريخية فاصلة يمكننا أن نعرضها بإجمال (Baubérot & Milot, 2017, p. 22):

- 1789م :إعلان حقوق الإنسان والمواطن، والاعتراف بحرية الضمير.
- 1792م :علمنة الأحوال المدنية، وإقامة زواج مدني منفصل عن الزواج الديني، والترخيص بالطلاق.
- 1795م :فصل الكنيسة (دستوريا) عن الدولة (إلا أن تطبيقه كان جزئيا)

- 1802م :"الكونكوردا le concordat" (وهي اتفاقية بين نابليون بونابرت والبابا بيوس السابع لإعادة العلاقات بين الحكومة الفرنسية والكنيسة الكاثوليكية الرومانية بعد اضطرابات الثورة الفرنسية، حيث اعترفت بالكاثوليكية باعتبارها ديانة الأغلبية في فرنسا، وسمحت لنابليون بتعيين أساقفة بتصديق بابوي، وضمنت الحرية الدينية للكاثوليك، كما وافقت الحكومة الفرنسية على دفع رواتب رجال الدين لكنها احتفظت بالممتلكات التي صادرتها الكنيسة، تم استكمال الاتفاقية بالمواد العضوية، التي تؤكد سيطرة الدولة على الكنيسة، وقد كان هذا الاتفاق ساري المفعول حتى عام 1905م) (Baptiste & Vilmer, 2007)
- 1804م :نشر القانون المدني.
- 1881م-1882م :واجب التعليم؛ التعليم العام المجاني واللائكي.
- 1884م :إعادة الطلاق، الذي ألغي في عام 1816م.
- 1905م :قانون فصل الكنيسة عن الدولة.
- 1946م :تسجيل اللائكية في الدستور.
- 1959م :قانون "ديبري" الذي يسمح للمدارس الخاصة (الكاثوليكية في المقام الأول) بتلقي تمويل من الدولة مقابل اتباع المناهج الدراسية الوطنية وقبول إشراف الدولة، حيث كان يهدف إلى منح الآباء المزيد من الخيارات التعليمية لأطفالهم، وقد كان نقطة خلاف بسبب مزج الأموال العامة مع التعليم الخاص، الذي غالبا ما يكون دينيا (Scot, 2020).
- 1967م :تقنين وسائل منع الحمل.
- 1975م :تقنين الإجهاض.
- 1982م :إلغاء تجريم المثلية الجنسية.
- 2004 :تحريم الرموز الدينية البارزة في المدارس الحكومية.
- 2013: تقنين زواج المثليين.

هذا فيما يخص أهم المحطات التاريخية التي مرت بها اللائكية الفرنسية، أما فيما يخص أنواعها فقد جمعها "جان بوبيرو" في دراسة شهيرة تحت عنوان "اللائكيات الفرنسية السبع" (Baubérot, Les sept laïcités françaises, 2016) وهي باختصار كالآتي:

- اللائكية المعادية للدين: وهي تعارض الكنيسة، من مؤيديها المعاصرين "شارلي إبدو" و"ميشيل أونفري"
- اللائكية الغاليكانية: تتسامح مع الدين شريطة أن يكون تحت سيطرة الدولة، مع الحفاظ على التمييز بين المجالين العام والخاص.
- اللائكية الليبرالية الفردانية: تؤكد على الحرية الفردية وترتبط بقانون 1905م.
- اللائكية الاستيعابية: "أراد مؤيدوها إعطاء الكنائس (التابعة للدولة منذ الثورة) للمؤسسات الدينية، حيث يعتبرون الأخيرين وسطاء ضروريين بين الأفراد والدولة، وهي مجسدة اليوم في المواقف التي نجدها في رابطة التعليم التي ترغب في مراعاة خصائص الأديان (كموضوع اللحوم في مطاعم المدارس على سبيل المثال).
- لائكية الكونكوردا: وهي التي تحتفظ بنظام قانون الكونكوردا الذي أشرنا إليه سابقا.
- اللائكية المنفتحة: تدعمها المؤسسات الدينية التي تدافع عن "المنفعة الاجتماعية" للأديان.
- اللائكية الهوياتية: يروج لها "ساركوزي"، وهي تؤكد على التراث المسيحي لفرنسا وتشكك في الممارسات الإسلامية.

من الملاحظ أن صراع اللائكية التاريخي كان مع الكاثوليكية من جهة كونها مؤسسة دينية تنشط ضمن الفضاء العام والخاص، فتشكلت العلاقة بحسب طبيعة وبنية الكاثوليكية (وربما مع باقي الديانات المسيحية الأخرى كالبروتستانتية وغيرها)، إلا أنها وجدت نفسها بسبب جملة من الظروف التاريخية في مواجهة أمام مجتمع مختلف وثقافة مختلفة وبالخصوص ديانة ذات طابع وبنية مختلفة تماما مع التي كانت قد شكلت خصائصها بحسبها، فقد

وجدت اللائكية نفسها أمام الإسلام، وبالتتبع التاريخي لتطبيق مبدأ اللائكية في فرنسا وخارجها نجد أنه تبلور وتطور في شكل مقاومة وصراع ضد الإسلام في القرن 20 و 21 بعد أن كان صراعا ضد الكنيسة الكاثوليكية في القرن 18 و19، فتوجس فرنسا وربما خوفها فيما بعد من الإسلام وعدم مقدرتها على التعامل معه كونه مختلفا عن الكاثوليكية التي عرفتها طيلة قرون، ساهم في خلق ما يعرف حديثا ب"الإسلاموفوبيا" والتي نرى أنه يمكننا أن نقسمها إلى نوعين:

- الأولى "إسلاموفوبيا غير واعية": وهاته الحالة يمكننا إسقاطها على عامة الناس من المجتمع الغربي كافة بحيث تشكل لديهم قلق وخوف غير مبرر بل وغير عقلاني وساذج من الإسلام، نتيجة بعض الأعمال الإرهابية والتصورات المتطرفة التي يتبناها بعض المسلمين، في حين أنهم لا يتجاوزون نسبة 0.1% من إجمالي المسلمين (Pape, 2003) خاصة بعد أحداث 2001/09/11، بالإضافة إلى الدعاية أو "البروباغاندا" ومشكلة التسطيح الثقافي الذي تلعبه وسائل الإعلام خاصة "التلفزيون"، فلم تكن الثقافة النقدية في الماضي لتنحط إلى مثل هذه الثرثرة العاطفية والسفاهة المنفلتة التي نشهدها اليوم.
- الثانية "إسلاموفوبيا واعية": وهاته الحالة يمكن إسقاطها على السلطة السياسية، نتيجة سياساتها وصراعاتها مع الإسلام، فهي ترى في ديناميكية الإسلام وانتشاره الواسع وما يحمله من أفكار ذات بعد اجتماعي وسياسي، والمتجاوزة للتاريخ "Métahistorique" بالتعبير الفرنسي الدقيق تهديدا حقيقيا لكيان الجمهورية اللائكية.

ويمكننا أن نقسم هذا الصراع إلى ثلاثة مراحل:

-المرحلة الأولى: عرفت هذه المرحلة تناقضا بين قيم العلمانية كإطار يضمن حرية الضمير والانتماء الديني وحقوق الإنسان وإنكار وضع المواطنة عن الجزائريين الذين كانوا يوصفون بانتمائهم الديني والمذهبي كمسلمين أو

"أنديجان" "indigene" (غير مستحق،غير جدير،كريه،حقير، ساخط، ناقم. هكذا وردت في قاموس لاروس الفرنسي) كما كانت تسميهم السلطات الفرنسية رسميا آنذاك، فسياسة التمييز العرقي والديني هاته التي تتعارض مع الطابع الجمهوري كانت نابعة عن رؤية فرنسا للعالم والإنسان المستعمَر، فبينما كانت تنادي بفرنسية الجزائر وأنها جزء لا يتجزأ من فرنسا نجدها عاجزة عن جعل قانون 1905م حيز التطبيق في داخلها، هذا ما جعل أحد أهم مطالب "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" هو مطالبة السلطات الفرنسية بتطبيق العلمانية في الجزائر حتى يتسنى لها فصل الدين الإسلامي عن سيطرة الدولة الفرنسية (الإبراهيمي، 1950، صفحة 139)، هذا بالإضافة إلى المجلس الاستشاري الذي أنشأته سنة 1933م، الخاص بالديانة الإسلامية والذي يترأسه فرنسي غير مسلم، وقد قامت السلطات الفرنسية بإبقاء التمييز بين الفرنسيين ذوي الأصول الأوروبية وبين من تصفهم بالأنديجان طيلة فترة الاستعمار إلى غاية استقلال الجزائر سنة 1962م (شراد، 2018، صفحة 180).

- المرحلة الثانية (1963-2003): "لقد تميزت مرحلة ما بعد الاستقلال بوجود المهاجرين من دول المغرب العربي في فرنسا، الذين اعتبروا جماعات وظيفية بدل كونهم مواطنين، وكانت الشؤون الإسلامية في فرنسا تحت قيادة الدول الأجنبية (الجزائر على وجه الخصوص) حيث كانت القضية الرئيسية آنذاك بناء المساجد، وقد كان معظم المسلمين في فرنسا من غير الفرنسيين، وغالبا ما كانوا من الرجال غير المتزوجين (KEPEL, 2017, p. 1234).

تغيرت الأمور منذ عام 1973م، مع التوطين وولادة عدد معين من الأطفال في فرنسا، حيث تولدت أزمة هوية ومواطنة مع الجيل الثاني للمهاجرين فبموجب القوانين الفرنسية ومبادئها اللائكية يجب اعتبارهم

مواطنين فرنسيين بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية، ففرنسا تعتبر الانتماء الديني متعارضا مع الانتماء الوطني وأنه يجب إبداء الولاء لأحدهما إما للدين وإما للوطن، وظهر سؤال غريب كان يطرح ضمن النقاش العمومي هل أنت فرنسي أم مسلم؟، وفي سنة 1989م برزت أزمة حقيقية للائكية الفرنسية حيث ظهرت أزمة الحجاب الإسلامي لأول مرة والتي ستثار لسنوات طويلة، حيث تم طرد ثلاث طالبات مسلمات من مؤسسة "Creil" التعليمية، بسبب ارتدائهن للحجاب "الإسلامي" كونه مخالفا لمبادئ اللائكية الفرنسية، مما خلق أزمة أدت إلى رفع القضية إلى مجلس الدولة الفرنسي الذي رد الأمر إلى القاضي ليفصل في كل حالة على حدة (شراد، 2018، صفحة 181).

كما قام اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا، بتغيير اسمه من "الإسلام في فرنسا "L'Islam en France" إلى "إسلام فرنسا Islam de France" حيث سيجعلون ارتداء الحجاب قضية رئيسية، بعد أن كانت المساجد هي القضية الرئيسية، وفي خطوة ذكية قاموا بنقل المناقشات من الفضاء العام إلى المدرسة، وهذا للدلالة على تمسك الجيل الجديد بالهوية الإسلامية وكونه متدينا بشدة (KEPEL, 2017, p. 1235).

هذا بالإضافة إلى الخطر الذي رأت فرنسا أنه تهديد قوي لها، فبعد أن أصبح الجيل الجديد فرنسيا مولدا ونشأة (والذي كان آباؤه مهمشين)، أصبح يشكل نسبة معتبرة من الناخبين، إذ في الانتخابات الرئاسية لسنة 1988م قامت الجزائر بالتلميح لجاليتها في فرنسا أن الاختيار الصحيح هو التصويت ل"جاك شيراك"، وهذا ما اضطر بالداخلية الفرنسية تحت قيادة "جوكس" أن تشكل مجلسا لدراسة الشؤون الإسلامية بفرنسا بغية الخروج من الوصاية الأجنبية وتشكيل إسلام فرنسي خاضع للائكية لا يتعارض ومبادئها (KEPEL, 2017, p. 1234).

وفي 1994/09/20م أصدرت وزارة التربية الفرنسية تعميم وزاري يمنع الشارات الدينية البارزة ذات الطابع التبشيري، والذي أدى إلى طرد عشرات الطالبات الفرنسيات المحجبات من المؤسسات التعليمية الحكومية وحرمانهن من حقهن في التعلم.

في سنة 2003 وبعد خطاب وزير الداخلية الفرنسي آنذاك "نيكولا ساركوزي" تأثر الرأي العام الفرنسي بقضية الحجاب الإسلامي، هل ينبغي السماح للفتيات المسلمات بتغطية رؤوسهن في المدارس الرسمية؟ تمثلت النتيجة النهائية لهذه النقاشات حول الحجاب الإسلامي في الإعلام وغيره في تعيين الرئيس الفرنسي للجنة استقصائية مكلفة بتقديم تقرير حول مسألة اللائكية في المدارس. لقد ترأس اللجنة الوزير السابق "برنار ستاسي" وتم الاستماع إلى شهادات مجموعة كبيرة من الأفراد. أخيرا تم تسليم التقرير إلى الرئيس مع التوصية بقانون يمنع إظهار أي علامات دينية واضحة في المدارس الرسمية، بما في ذلك الحجاب، وقبعات الكيبا، والصلبان الكبيرة التي تلبس على العنق، ومن ناحية أخرى، تم السماح بارتداء ما حدد التقرير بأنها علامات متحفظة، كالقلائد الصغيرة التي تحمل صليبا، أو مصحفا، أو نجمة سداسية، وتمت المصادقة عليه رسميا في 2004م، وقد أعقب هذا القرار أعمال شغب كبيرة سنة 2005م (KEPEL, 2017, p. 1236).

إذ لم تعر اللجنة اهتماما ما إذا كانت المحجبة تعتبر الحجاب واجبا يستلزمه دينها، وإذا كان يدفعها ضميرها لارتدائه باعتبار أنه طاعة، إذ يصبح الحجاب بذلك جزءا لا يتجزأ من شخصيتها. فكما يرى "طلال أسد" فإنه بالنسبة للمسلمة المحجبة الحجاب ليس علامة دينية تهدف للتعبير عن شيء، بل يغدو جزءا من التوجه بل ونمط حياة ومكونا رئيسيا وجزءا لا يتجزء من شخصيتها العامة والخاصة على حد سواء إذ لا تفرق فيه بين الفضاء العام والخاص الذي يتم تحديده من طرف اللائكية، ولكن في مقابل

ذلك، ترى لجنة "ستاسي" أن الملبوسات كلها التي ذكرت هي علامات وأنها قابلة للإزالة أيضا، فقد تحولت اللائكية هنا إلى مشرع ديني يحدد للمتحجبة الحالات التي يلزمها نزع حجابها فيها، كما تم تناول موضوع "الرغبة" بشكل غريب في التقرير، حيث اعتبرت اللجنة أنها تواجه خيارا صعبا بين شكلين من الحرية الفردية، رغبة الفتيات بارتداء الحجاب (وهن أقلية) ورغبة أولئك اللواتي لم يردن ذلك (تجدر بنا الإشارة إلى أن اللجنة قررت أن اللواتي يرتدين الحجاب مدفوعات برغبة من مجموعة من الضغوطات الاجتماعية والأسرية، ولم تتطرق إلى إمكانية رغبة الفتيات غير المحجبات بارتداء الحجاب وأنهن لا يرتدينه خجلا من ذلك بسبب ما يمكن أن يفكر به أو يقوله زملاؤهن الفرنسيون والناس في الشارع. فإن المظهر الخارجي وحده في حالتهن كان كافيا للجنة، أي أن عدم ارتداء الحجاب يعني عدم وجود رغبة بارتدائه، بهذه الطريقة، لم يتم اكتشاف الرغبة بل تركيبها بشكل سيميائي، هذا بالإضافة إلى أحد التبريرات المثيرة للدهشة لما صارت الفتاة المحجبة تصرح بأن هذا اختيارها وهي غير مدفوعة بضغوطات أسرية تم تفسير ذلك بأنه استعباد اختياري وهو أشد خطرا من الأول إذ يعبر عن الالتزام الشخصي المتعصب/المتطرف). لقد قررت اللجنة منح الحرية للفئة الأخيرة على قاعدة الأغلبية. إن هذا القرار لهو قرار ديمقراطي في أحد أبعاده فهو مبني على رغبة الأغلبية، كما أنه يتماشى واللائكية إلا أنه يتعارض مع فكرة أن الحرية الدينية هي حق ثابت لكل مواطن وهو ما يعرب عنه إعلان حقوق الإنسان، والمبادئ اللائكية ودستور الجمهورية الثالثة (Asad, French secularism and the" Islamic veil affair"(1), 2006).

- المرحلة الثالثة (ما بعد 2003م): أظهر نهج الجمهورية الفرنسية تجاه الإسلام ميلا واضحا في كيفية تطبيق اللائكية، وهذا واضح في جهودهم لتنظيم الحريات الشخصية والدينية للمسلمين الفرنسيين من خلال الترويج

لنسخة موحدة من الإسلام الفرنسي، وقد أدى ذلك إلى السعي لتحويله إلى كيان فريد يهدف إلى أن يكون الصوت الرسمي للمسلمين في فرنسا وحتى على المستوى الدولي، علاوة على ذلك، بعد افتتاح المجلس الفرنسي للديانة اللإسلامية، قال ساركوزي: "المجتمع الوطني يمد يده إليك ويراك. من الآن فصاعدا، أنت تمثل صورة كل مسلم في فرنسا، احتضن بادرة الجمهورية ولا تخذلها". من هذا المنظور، هل تعترف الحكومة الفرنسية حقا بالسلطة الدينية الإسلامية؟ تشير وجهة النظر هذه إلى أن الحكومة الفرنسية لا تعترف بشكل كامل بجنسية واستقلال المسلمين الفرنسيين من حيث السلطة الدينية، يبدو أنهم ينظرون إليهم على أنهم مجموعة دينية منعزلة ومنفصلة عن المواطنين الفرنسيين الآخرين. خاصة وأن القانون الفرنسي يحظر التعداد السكاني على أساس العرق أو المعتقدات الدينية، ومع ذلك، يبدو أن إدارة ساركوزي تصنف المسلمين الفرنسيين بناءً على معتقداتهم الدينية (شراد، 2018، صفحة 186).

في عام 2007م، خلال زيارته للفاتيكان، طرح الرئيس الفرنسي فكرة "اللائكية الإيجابية"، إذ دعا إلى شكل من أشكال اللائكية المنفتحة والاستعابية التي لا تنظر إلى الدين على أنه تهديد ولكن كمكسب، مما يعني أن الآراء السابقة كانت سلبية. ولكن بينما يعبر ساركوزي علانية عن آرائه الدينية، فإنه يعارض حق الطالبات الفرنسيات في ارتداء الحجاب، يعيد هذا الموقف إلى الأذهان تعليقا من عالم الإنسانيات الفرنسي الشهير أحد أبرز فلاسفة العصر "بول ريكور" حين قال: " لا يمكن أن أمنع نفسي من التفكير بأن هناك شيئا مضحكا في إعطائنا الحق لفتاة مسيحية في أن تظهر مؤخرتها في حين تحرم فتاة مسلمة من الحق في تغطية رأسها" (Ricœur, 1995, pp. 204-205).

وفي الانتخابات الفرنسية الأخيرة تعد زيارة كل من المترشحين "لوبان" و"ماكرون" و"فيون" إلى الكتدرائية ومحاولة إبراز هوياتهم الدينية وانتماءاتهم المسيحية بالإضافة إلى خطابات "لوبان" المستفزة للمسلمين خرقا صريحا لمبادئ اللائكية الفرنسية، بالاضافة إلى موقف الرئيس الحالي "ماكرون" بزيارته للجزائر وتونس في محاولة منه لاستمالة المسلمين الفرنسيين، والواقع أن كل هذه الإجراءات التي تم اتخاذها طوال هذه الفترة والتي عرفت التدخل غير المشروع للدولة في الشؤون الدينية والثقافية للمسلمين الفرنسيين قد أدت إلى تصدع اللائكية التاريخية المؤسسية التي أضحت إيديولوجية متطرفة وعنصرية رافضة للتعددية الثقافية والدينية في فرنسا (شراد، 2018، صفحة 183)، هذا بالإضافة إلى الأحداث الأخيرة حيث شهدت ولادة مشروع قانون "مبادئ تعزيز احترام قيم الجمهورية" المثير للجدل، الذي تم التعريف به أول مرة باسم "مكافحة الإسلام الانفصالي"، حيث صرح وزير الداخلية الفرنسي "جيرالد دارمانان" لجريدة "الفيغارو" بتاريخ 2022/09/28م بأن مصالحه قامت بإغلاق 23 مكان عبادة تابع لمن يسميهم بالانفصاليين الإسلاميين، كما أضاف بأن المصالح الأمنية نفذت منذ 2017م حوالي 24 ألف عملية تفتيش 650 عملية إغلاق لأماكن يقصدها متشددون. فالقانون يستهدف المسلمين في فرنسا بشكل خاص، ويكاد يفرض قيودا على كافة مناحي حياتهم، كما ينص على فرض رقابة على المساجد والجمعيات الإسلامية، ومراقبة تمويل المنظمات المدنية التابعة للمسلمين، كما يفرض قيودا على حرية الأسر في تقديم التعليم لأطفالها بالمنازل.

كل هذا في سبيل تعزيز السيطرة اللائكية على المسلمين في فرنسا، إذ ترى بأنهم يشكلون تهديدا وجوديا للأمة الفرنسية الحديثة ذات الطابع اللائكي، خاصة مع الديناميكية التي يشهدها الإسلام، وهذا ما أدى بها إلى تعزيز نمط التعامل الذي أسميناه بالإسلاموفوبيا الواعية.

الفطرة الدينية وأزمة الإنسان ذو البعد الواحد:

لم تكن عبارة "دوركايم": "الآلهة السابقة تتقدم في العمر أو تحتضر، والآخرون لم يولدوا بعد" (Durkheim, 1995, p. 429)، التي ذكرناها آنفا إلا دليلا على عدم الاستقرار الذي سببته التحولات العلمانية الحديثة، فعندما بدأت الهياكل المجتمعية والمؤسسات التي كانت ذات مغزى في التفكك، تعرضت الوحدة التي كانت تميز المجتمع الأوروبي سابقا للخطر الشديد، حيث جعل هذا التحول المعتقدات السابقة، مثل المسيحية، غريبة في البيئة الجديدة. فالمجتمع لم يعد قادرا على حشد تلك الطاقة الجماعية أو الإيمان بقوة عليا، فبدأت العقائد المسيحية تتلاشى، واستبدلت تدريجيا بمفاهيم علمانية ناشئة.

ومع ذلك، لم يكن التدهور الطبيعي للمسيحية في المجتمع الأوروبي هو الشغل الشاغل لدوركايم، فباعتبار نظريته الاجتماعية حول الدين، نجد أنه كان منزعجا من الفراغ الذي خلفته المسيحية، حيث لم يكن هناك نظام عقائدي جديد قادر على ملء الفراغ، فقد كان المجتمع الأوروبي يمر بتغيرات سريعة، مما جعل من ظهور مؤسسات متماسكة جديدة أمرا صعبا، ونتيجة لذلك، بدأ المجتمع يظهر علامات التشرذم، لافتقاده الوحدة والتماسك الذي كان عليه من قبل، مما جعله غير قادر على ممارسة القوة الجماعية، هذا ما أدى بالأفراد للشعور بالعزلة والضعف (Carls, n.d.).

تداعيات هذا التفكك المجتمعي كانت محسوسة بعمق على المستوى الفردي، إذ كانت إحدى النتائج الأولية، تدهور ملحوظ في الأخلاق المشتركة، مع غياب القوى المجتمعية الخارجية التي تضبط الأفراد، فقد بدأ الأفراد في الابتعاد عن القيم المشتركة، والعمل في الغالب من منطلق المصلحة الذاتية، وصف دوركايم حالة الانجراف الأخلاقي هذه بـ "الشذوذ"، علاوة على ذلك، ارتبط ضعف الرابطة بين الفرد والمجتمع بزيادة الميول الانتحارية، حيث حدد دوركايم نوعين من حالات الانتحار، أولا "الانتحار الأناني" الناجم عن فقدان الغرض من الحياة بسبب ضعف الروابط المجتمعية، و"الانتحار الشرير" الذي يتميز برغبات غير منظمة وإحساس بعدم الرضا الدائم. في نظر دوركايم، كان "موت الآلهة" بمثابة علامة تحذير

لمجتمع في حالة اضطراب، وخالٍ من المبادئ التوجيهية، بالإضافة إلى توقعه بأنه قد ينشأ نظام عقائدي جديد عنوانه وموضوعه "عبادة الفرد" (Carls, n.d.).

وفي ذات الصدد يقدم لنا "هربرت ماركوز" عمله "الإنسان ذو البعد الواحد" (Marcuse, 2002) الذي استلهمنا من توصيفه عنوان محورنا هذا، إذ يقدم نقدا عميقا لدور منتجات الحداثة كالعلم المادي، والتكنولوجيا في المجتمعات الصناعية المتقدمة.

ويبرهن على أن مبادئ العلم الحديث تم تنظيمها بطبيعتها لتكون بمثابة أدوات لنظام مستدام ذاتيا للتحكم الإنتاجي، هذه الطريقة العلمية، التي وعدت ذات يوم بالسيطرة على الطبيعة لصالح الإنسان كما رأينا في الوعد العلماني الذي يركز اهتمام الإنسان على الآني المادي الدنيوي ويلغي الوعد الأخروي بل يحركه من كونه وعدا يتحقق في الآخرة إلى كونه وعدا تحققه هي في الدنيا. فهذه الطريقة أصبحت تسهل الآن سيطرة البشر على البشر، باستخدام الطبيعة كوسيط (Luke, 2000)، فجل ما قامت به العلمانية من خلال وعدها هو استبدال سيد متعالٍ بسادة دنيويين.

فالتطورات التكنولوجية كمنتجات حداثية هي التي تديم الميول اللاإنسانية لمجتمع أحادي البعد، حيث يتم استغلال الطبيعة لتحقيق مكاسب قصيرة الأجل، وفرض احتياجات بشرية زائفة، مما يخلق وهما بالحرية. لا يؤدي هذا الاستغلال إلى تدهور البيئة فحسب، بل يؤدي أيضا إلى اللاعقلانية المجتمعية (Luke, 2000).

وفي سياق القيم المادية يقدم كتاب "الثمن الباهظ للمادية The high price of materialism" ل"تيم كاسر Tim Kasser" (Kasser, 2003) نقدا شاملا لهوس العالم الحديث بالثروة المادية والنزعة الاستهلاكية التي عززتها العلمانية. إذ يتعمق كاسر في التداعيات النفسية والاجتماعية لهذا النمط، ويقدم مجموعة كبيرة من الأدلة العلمية للبرهنة على أن إعطاء الأولوية للقيم المادية يمكن أن يؤدي إلى انخفاض السعادة والرفاهية النفسية والتماسك المجتمعي (Domagalski, 2004)، فالقيم المادية تقوض جودة الحياة في الغرب حيث يقدم كاسر حججه حول الاحتياجات الإنسانية الأساسية بناء على ما تقدمه

الدراسات النفسية المتخصصة، فالأمن، والكفاءة، وتقدير الذات، والتواصل مع الآخرين، والاستقلالية، لا يكونون على المستوى المطلوب عندما تكون القيم المادية مورد الاهتمام الأساسي في نظام قيم الناس، فالمساعي المادية مثل: الرغبة في السلع الكمالية، أو الاعتراف الاجتماعي، غالبا ما تفشل في تلبية هذه الاحتياجات الأساسية. وما لاحظه علماء النفس في الغرب هو أن القيم المادية تتماشى مع المستوى المتدني لجودة الحياة والصحة النفسية، فنسبة الكآبة والفراغ، وعدم الشعور بالهدوء والسكينة، وازدياد الاضطرابات السلوكية والنفسية، ترتفع كلما ارتفع الانغماس في الملذات والشهوات (Domagalski, 2004)، فالحياة التكنولوجية والمادية قد أضعفت قوى الإنسان وأصبح الإنسان أكثر سلبية واستلابا، وتقلصت أبعاد وجوده في بعد واحد، يتمثل في البعد الاستهلاكي فقط (بوعرفة، 2015، صفحة 194)، حيث أصبح الفرد عبدا لذاته كما توقع دوركايم سابقا.

الانغماس المفرط في المادية وعلمنة الحياة العامة وانعكاساتها على الحياة الخاصة، وانتصار القيم الفردانية على حساب الروابط الاجتماعية، وتقلص أبعاد الفرد إلى بعد واحد متمثل في المادة، جعل الإنسان الغربي المعاصر يعيش نوعا من القلق الأنطولوجي، دفعه إلى البحث عن مورد آخر يلبي به تعطشه الفطري للمتجاوز والمتعالي، إلا أن الحياة المعلمنة ترفض الخيار الأول المتاح، ألا وهو الدين، فنجد مثلا الفيلوسف الكندي الملحد "آلان دو بوتون Alain de Botton" بعد أن لاحظ شعور الكثير من الملاحدة بحاجتهم الملحة إلى الروحانية التي توفرها الأديان، قام باقتراح سنة 2012م يعبر عنه في كتابه "دين الملاحدة Religion for Atheists" حيث يحاول فيه استبدال الأديان بدين علماني يوفر لأتباعه نفس المتطلبات الروحية التي توفرها الأديان إلا أنه دين لا يتعارض والعقلانية العلمانية المادية التي يؤمن بها الملاحدة (De Botton, 2012).

وفي نفس الصدد قام أحد أشهر الملاحدة الجدد، عالم الأعصاب الأمريكي "سام هاريس Sam Harris" بناء على نفس الملاحظة التي أدلى بها دو بوتون، وبعض التجارب الخاصة التي قام بها، بالدعوة لتأسيس ما أسماه ب"روحانية بدون دين Spirituality without Religion"،

إذ يرى أن العلم بالرغم من تقديمه لرؤى تساهم في تحسين حياة البشر، إلا أنه قاصر في الإجابة عن بعض الأسئلة الوجودية، وبالتالي يتم السعي إلى البحث عن تلك الإجابات في التجارب الروحانية الخاصة بعيدا عن أي إطار ديني، إلا أنه يرفض نسبة تلك الروحانيات إلى كيان إلهي أو أي متجاوز أو متعال (Harris, 2014).

بالإضافة إلى دليل الحاجة والاشتياق الذي نجده عند الملاحدة، فإن العلم الحديث نفسه الذي يحتكم إليه هؤلاء يثبت فطرية الإيمان بالمتعال، ويبرر متطلبات النفس تلك بتوقها إلى عبادة الإله الخالق، فعلى سبيل المثال يقدم كتاب "المؤمنون المولودون: علم المعتقدات الدينية للأطفال Born Believers: The Science of Children's Religious Belief " بقلم "جاستن باريت Justin Barrett " (Barrett, 2012) استكشافا شاملا لأصول المعتقدات الدينية لدى البشر، على عكس الفكرة التي روجت لها شخصيات مثل كارل ماركس وغيره، أن الدين هو بناء مجتمعي مصمم للسيطرة على الجماهير، يبرهن باريت أن البشر يميلون بشكل طبيعي إلى المعتقدات الدينية.

كما يقترح ما يسميه ب"فرضية الاستعداد"، إذ يدلل على أن الأطفال يميلون بشكل طبيعي إلى الإيمان بأشياء فوق طبيعية (ميتافيزيقية) كالإيمان بالإله، كما أنه يؤكد بأن هذا الميل ليس ميلا عشوائيا، فالأطفال لديهم طرق معينة في التفكير تدعم ذلك (Allen, 2013):

- فهم غالبا ما يعتقدون أن شخصا ما أو شيئا ما يتسبب في حدوث الأشياء عن قصد، أي مبدأ السببية وفكرة التصميم الذكي.

إذ يرى عالم النفس السويسري "جان بياجيه"، وهو شخصية بارزة في علم نفس النمو، أن الأطفال ينظرون بطبيعتهم إلى العالم على أنه مخلوق، ومن خلال المقابلات، لاحظ أن الأطفال حتى سن الثامنة تقريبا يشعرون عموما بأن الأشياء الطبيعية مثل الأنهار والأشجار والقمر قد تم صنعها من طرف مصمم ذكي، وهو مفهوم أطلق عليه مصطلح "الاصطناعية artificialism". وأكد بياجيه أن هذا

الاعتقاد لم يكن مجرد نتيجة للتعاليم الدينية، فحتى الأطفال الصغار جدا، أي قبل أي تعليم ديني، طرحوا أسئلة حول من الذي خلق الكائنات الطبيعية؟ (Barrett, 2012, pp. 111-112).

- إنهم يريدون أن يعرفوا لماذا وكيف تم صنع الأشياء؟، أي مبدأ الغائية.
- لديهم أفكار حول الخلود، والخير...وغيرها من أساسيات العقائد الدينية.

يوضح باريت خلال كتابه أن الأطفال لا يولدون بأفكار دينية ثابتة، بدلا من ذلك، لديهم ميل طبيعي فطري نحو مثل هذه المعتقدات، والتي يمكن مقارنتها بالمواهب، أو الميول الفطرية في مجالات أخرى، كما أنه يميز بين المفهوم المتأصل للروحانية والمظاهر الثقافية المنظمة للدين. ففي حين أن الأطفال قد يكون لديهم ميل طبيعي نحو الروحانية والإيمان، فإن هذا الميل يمكن تشكيله من خلال الاختلافات الفردية والظروف البيئية، على سبيل المثال، يلعب الوالدان والإعدادات المجتمعية دورا مهما في تعزيز معتقدات معينة دون غيرها (Allen, 2013).

هذا بالإضافة إلى الدراسة الشهيرة التي قام بها عالم البيولوجيا "دين هامر Dean Hamer" في كتابه "جين الإله: كيف يتم ربط الإيمان بجيناتنا؟ The God Gene: How Faith is Hardwired Into Our Genes" (Dean, 2004)، حيث يقول بأن الباحثين وجدوا صلة ملحوظة بين تباين جين VMAT2 و"السمو الذاتي self-transcendence"، وهو مقياس للميل الروحي للفرد، في جوهر الأمر، يؤثر متغير الجين VMAT2 بشكل كبير على استعداد الفرد نحو الروحانية، بغض النظر عن عوامل مثل الجنس أو العمر (Dean, 2004, p. 43).

كما أن هامر يؤكد على أنه في حين أن الروحانية هي سمة إنسانية عالمية، فإن الدين هو تعبير ثقافي عنها (Goldman, 2004, p. 1241)، فهو لا يختلف عن الدراسة

السابقة التي أشرنا إليها، إذ أن النزوع الفطري نحو الروحانية واحد، لكن التعبير عنه يختلف بحسب ظروف التنشئة والبيئة المجتمعية وغيرها من المتغيرات.

ففي خلاصة الموضوع، نجد أن الفطرة الدينية ضرورة حتمية، قد تم البرهنة عنها أنطولوجيا وابستمولوجيا، فبالرغم من فشل الوعد العلماني في بناء حياة أفضل، وجلب النعيم الأخروي إلى الدنيا، وأن البشر سينعمون بالسعادة المرجوة في كنفها، بالإضافة إلى أنها عززت من ميولات الناس نحو المادية المفرطة، واختصرت وجود الإنسان في بعده المادي فقط، فأضحى إنسانا ذا بعد واحد، وبالرغم من وجود الحاجة والنزوع نحو البعد الميتافيزيقي(وقد تم البرهنة على حتمية تلك النزعة كما رأينا)، إلا أن الملاحظ أن نزعة الاستعلاء لدى العلمانية الغربية ترفض الاعتراف بإمكانية وجود حقيقة موضوعية في الدين، ناهيك عن الجنوح إليه، فراحت تخلق براغماتية إيمانية تسمى "الروحانية العلمانية" بتشكيل روحانية وظيفية تلفيقية، تأخذ من الدين ما يناسبها بحسب مقاس مقولاتها ومقدماتها الفلسفية الأولية، فهي تقوم بعزل المطلب الروحاني عن حقيقته الأنطولوجية، من خلال عزل الروحانية عن أسئلتها الوجودية التي لا يمكنها الانفكاك عنها أي: السببية؛ والغائية.

أطروحة ما بعد العلمانية وعودة الدين في العقود الأخيرة.

ما بعد العلمانية ومكانة الدين في الفضاء العام ما بعد العلماني:

إن مصطلح ما بعد العلمانية ليس منتجا دينيا أو رؤية دينية كما قد يظن البعض، وإنما هو بمثابة ثورة اندلعت في قلب العلمانية الغربية، والراية اليوم يرفعها صفوة من كانوا يوصفون بالنخب العلمانية، وجانب كبير منهم هو نخبة النخبة، وهي حالة أو ظاهرة يرجعها "سكوت هيبارد" في كتابه السياسة الدينية والدول العلمانية إلى أن هناك تضاؤلا في التزام النخب العلمانية بالدولة وبالحياد العلماني، وتقلص معهم الإخلاص تجاه رؤية علمانية للحياة الوطنية" (سكوت، 2014، صفحة 25)، ولهذا يرى الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" أن نظرية العلمنة أصبحت محل نزاع بين علماء الاجتماع، وقد تحدث بعضهم عن نهاية العلمنة، فبالرغم من أن النموذج الأوروبي للتحديث/العلمنة كان يعتبر هو الأصل الذي يجب تسويقه للعالم وأن النموذج الأمريكي الذي تتميز المجتمعات الدينية فيه بحيوية كبيرة والذي اعتبر هو الاستثناء لحركة العلمنة، فإننا نجد النموذج الأمريكي قد أصبح هو القاعدة وهذا بفضل عملية العولمة التي امتدت إلى الثقافات الأخرى والديانات العالمية. يقوم هابرماس بتحديد ثلاث ظواهر لنهوض الدين في العالم (Habermas, 2008, p. 5):

- التوسع التبشيري للأديان الكبرى في العالم.
- توسع الأصولية الدينية.
- الاستغلال السياسي لإمكانيات الدين العنيفة.

انطلاقا من هذه المقاربة يحاول صياغة مفهوم جديد نتمكن من خلاله من فهم وتوصيف المجتمعات المعاصرة، والأهم من ذلك محاولة إيجاد حلول لمعضلة العلمنة والدين في الفضاء العام عبر طرحه لنظرية ما بعد العلمانية التي تظهر كطريق ثالث بين الدين والعلمانية.

بالرغم من أن أول من صاغ مصطلح ما بعد العلمانية هو المفكر الأسترالي "جون كين John Keane" إذ أورد بأنه يجب تغيير طبيعة الديمقراطية التي لم تعد قادرة على

استيعاب متطلبات الإنسان المعاصر، فقدم ما بعد العلمانية كأحد المفاهيم التي يمكنها إعادة توزيع الدين في النسيج الاجتماعي وفق ديمقراطية رقابية. إلا أنه لم يستطع تسويق مفهوم ما بعد العلمانية كما فعل الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس " الذي جعله مفهوما عالميا ومتداولا في أوسع نطاق، حيث أصبحت تجربة ما بعد العلمانية مرتبطة بالفلسفة الألمانية، التي حاول فيها "هابرماس" تحليل التفاعل الموجود بين ظاهرة العودة إلى الدين والعلمانية (بوعرفة، 2015).

يحاول "هابرماس" تحديد طبيعة المجتمعات ما بعد العلمانية حيث يؤكد أنها يجب أن تكون قد مرت بالعلمانية، هذا التعبير المتنازع عليه لا ينطبق إلا على مجتمعات الوفرة الأوروبية ومثيلاتها (Habermas, 2008, p. 4). كما أنه يحتج على ضرورة التوجه نحو المجتمعات ما بعد العلمانية من خلال بنية العلمانية ذاتها، فالحرية التي هي جوهر العلمانية تفرض على الدولة الليبرالية السماح للجماعات الدينية بممارسة طقوسها الدينية ضمن الفضاء العام، فالفضاء العام هو ملك للجميع وفق ما ينص عليه القانون، والعلمانية تخدم فقط فئة غير المؤمنين في حين تتجاهل شريحة كبرى من المجتمع، كما أن المواطن العلماني عليه أن يقوم بتغيير ذهنيته الإقصائية، فإذا استمر العلمانيون في تعزيز تحفظاتهم حول المواطنين ذوي الذهنية الدينية، على أساس أنهم أناس لا يمكن أخذهم بجدية، فإنهم بذلك قد قوضوا القواعد الأساسية للاعتراف المتبادل الذي تقتضيه المشاركة في المواطنة (Habermas, 2008, p. 9).

فالمجتمعات ما بعد العلمانية هي المجتمعات القادرة على التخلص من الأزمة الحداثية بفتح الفضاء العام لكل الأفراد للدخول في نقاش يخص الجميع. لا يتوقف الأمر بمجرد فتح الفضاء العام، بل والاعتراف بالأفراد المتدينين كنسيج موجود في المجتمع ولا يمكن هدره، فالمجتمع ما بعد العلماني مجتمع متغير ودائم الحوار، وليس ذا صبغة أيديولوجية واحدة.

ينتقل هابرماس من سؤال لماذا لا يمكننا أن نسمي المجتمعات المعلمنة مجتمعات ما بعد علمانية؟ حيث يحافظ الدين في هذه المجتمعات على تأثيره العام وأهميته، بينما تخسر نقطة اليقين العلمانية السابقة يقينيتها بكون الدين سيختفي على مستوى العالم. إلى سؤال كيف علينا أن نرى أنفسنا كأعضاء في مجتمع ما بعد علماني؟ وماذا علينا أن نتوقع من بعضنا البعض لنتأكد من أنه وفي دول أممية عميقة الجذور تظل العلاقات الاجتماعية مدنية وحضارية رغم نمو تعددية الثقافات ووجهات النظر الدينية؟ (Habermas, A "post-secular" society – what does that mean?, 2008)

ولهذا يضع شروطا لكل من العلمانيين والمتدينين للدخول في حوار عقلاني ضمن الفضاء العام ما بعد العلماني (موقاي، 2014):

- هل العلمانيون قادرون على التسامح وإجراء حوار صادق مع الطرف الديني بالرغم من مرور عدة أجيال دأبت على ازدراء الدين؟
- هل يستطيع العلمانيون تقبل أن كثيرا من الثوابت العلمانية مستمدة من الدين؟ وهل يستطيعون تقبل ذلك في الفضاء العام؟
- هل الطرفان مستعدان للاعتراف بأن التسامح دائما ذو اتجاهين؟

يعتمد هابرماس في تحقيق الفضاء العام ما بعد العلماني على وجود حكومات محايدة وعلمانية يمكنها ضمان قدرة المجتمعات ذات المعتقدات المختلفة على التعايش على قدم المساواة، ويرتكز مشروعه ما بعد العلماني على فكرة أن الدولة محايدة وموضوعية، ومع ذلك فإننا نعلم من الدراسات في علم الاجتماع أن الدولة تخدم عادة وبشكل فعال مجموعات معينة على حساب مجموعات أخرى (Possamai, 2017, p. 826).

كما يرى أن على الدين مهمة كبيرة، فعليه أن يتماشى مع الحداثة لا أن يكون عدوا لها، ولهذا يضع شروطا لدخول الدين في الفضاء العام ما بعد العلماني (Habermas, Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays, 2008, p. 137):

- يجب على المواطنين المتدينين إبداع رؤية معرفية جديدة في خطابهم الديني الخاص للتعامل مع غيرهم، بحيث تكون مفهومة من قبل الآخر.
- يجب على المواطنين المتدينين اتخاذ موقف معرفي اتجاه الأصوات الداعية إلى استقلالية المعارف العلمانية عن المعارف المقدسة، فلو استطاعوا أن يدركوا حقيقة العلاقة بين المعتقدات الدينية الثابتة والأصول العلمية فلن يكون هناك تعارض بينهما.
- يجب على المواطنين المتدينين تطوير رؤية معرفية اتجاه الأولوية التي تتمتع بها العلمانية على مستوى المجال السياسي المعاصر، ومن المؤكد أن نجاحهم في هذا المضمار سيمكنهم من تحقيق ارتباط وطيد بين النزعة الفردية المستندة إلى مبدأ التساوي بين بني البشر والنزعة الشمولية على صعيد الحقوق والأخلاق العامة في المجتمعات المعاصرة في سياق مذاهبهم الشمولية.

من خلال هاته الشروط يبدو جليا أن هابرماس يرى بأن العقل العلماني يجب أن يكون اللغة الوحيدة المستخدمة في الفضاء العام، فهو يسلم بأن كل عقيدة دينية إنما تعتمد داخلها على نواة دوغمائية للاعتقاد، وإلا فلن تستوجب الإيمان، كما أن واقع المجال العام يسمح فقط بمشاركة الجماعات الدينية القادرة على التحدث بلغة العقل "العلماني" (Trigg, 2007, pp. 204-205)، وهذه العملية تم وضعها من طرف العلمانيين، وهي ما يطلق عليها بعملية "الاستبعاد الساخر" (Possamai, 2017, p. 826).

خلافا لهابرماس يقترح الفيلسوف الكندي البارز "تشارلز تايلور Charles Taylor" في دراسته الشهيرة "عصر علماني A secular age" (Taylor, 2007) أنه بدلا من تغيير الأديان لغتها لتناسب طريقة العلمانية في خطابها العام، يجب عليها استخدام لغتها الدينية للتحدث علنا ضد مشاكل عالم اليوم، وهو يعتقد أن المجموعات الدينية وغير الدينية يمكنها أن تفهم بعضها البعض بشكل أفضل إذا استخدمت لغتها المعرفية والثقافية في المناقشات العامة. بهذا المعنى، يرغب تايلور في زيادة المساواة بين الدين

والعلمانية، بدلا من سيطرة العلمانية على المجال العام. وهذا يوضح أن "ما بعد العلمانية" لا تزال نوعا من "العلمانية".

وفي هذا السياق تشير "ميشيل ديلون Michele Dillon" إلى إنه من الصعب على الناس سواء كانوا متدينين أم لا، أن يكونوا منفتحين على معتقدات مختلفة. وذكرت أنه من الصعب تصور أن تعيش جميع المجموعات الدينية وغير الدينية معا في تفاهم (Dillon, 2010)، فعند النظر إلى المناقشات العامة حول "زواج المثليين" (الشواذ) على سبيل المثال أو قضايا الإجهاض، فمن الواضح أن تباين وجهات النظر الدينية وغير الدينية يمكن أن يسبب الانقسام (Possamai, 2017, p. 827)، فالعقلانية التواصلية التي يعتمد عليها هابرماس في بناء المجتمع ما بعد العلماني تمثل مشكلة عند التعامل مع مثل هذه القضايا، فعندما يتم تقديم الحجج غير الدينية لجمهور متدين، والعكس، يمكن أن يؤدي ذلك إلى مزيد من الانفصال بدلا من جمع الناس معا.

باختصار ومما سبق يبدو أن ما بعد العلمانية جديرة بالاهتمام من الناحية الفلسفية، لكنها قد تكون للأسف ساذجة من الناحية الاجتماعية (Turner, 2012, p. 1066) فهي لا تتغلب على القضايا التي تواجهها العلمانية، بالإضافة إلى أنها تقوم بتعريف الدين بطرق ضيقة ومتطلبة، علاوة على ذلك، وبالرغم من أطروحتها ضمن فلسفة السياسية، إلا أنه لا يبدو بأنها تختلف كثيرا عن التصور العلماني، حيث أن الممارسات والخطابات التي تم تحديدها من قبل هابرماس كما رأينا ترسو بنا إلى أن ما بعد العلمانية تبدو مجرد نوع من العلمانية.

إذ أن رؤيته للمجتمعات ما بعد العلمانية والتي يضعها في ضوء الحداثة نفسها، وابتكاره للصيغة الجديدة لمجتمعات أكثر مرونة في التعاطي مع الديني، وذلك بعد أفول وهم الحداثة المبشر باختفاء الديني، وحله لإشكالية الدين بإعادة ترجمته ضمن لغة طبيعية، عقلانية، علمانية، يضعنا في إشكالات عديدة. فبدل إعادة التفكير في الدين والحداثة ضمن إطار الحقيقة والمشترك العقلي البعيد عن التوجيهات والتحديدات الحداثية، فإنه يفترض

مسبقا أن لغة الحداثة هي لغة العقل الطبيعية وعلى الدين أن يكيف نفسه على حسب ما تفترضه الحداثة.

ما بعد الإنسانية TransHumanism وطبيعة الدين العائد:

على النقيض من الفكرة التبسيطية المتمثلة في العودة الدورية للدين التي تطرقنا لها سابقا، فإن انبعاث الدين في الأزمنة المعاصرة ليس مجرد عودة إلى ممارساته القديمة، حيث يتحدى هذا المنظور التصوير الذي قدمه علماء مثل "بيتر بيرغر" الذي افترض أن النهضة الدينية الحديثة تشبه العودة إلى مرحلة ما قبل الحداثة. فالدين في المجتمع بعد العلماني الذي رسمه هابرماس ليس هو ذاته في المجتمع قبل العلماني، وعودة الدين ليست رجوعا إلى شيء كان من قبل، فحين نفكر في "القبل" كحكاية رمزية، نرى الدين الذي يفترض أنه عائد قد تغير كذلك، فالحركة في ما بعد العلمانية هي حركة على المحور الأفقي والعمودي معا، وهذا يؤثر كذلك على سردية الحداثة، فالأساس العلماني للحداثة لا يتحطم بل يغير شكله، بحيث يمكن أن يصبح الدين والحداثة منسجمين (Stoeckl, Defining the postsecular, 2011).

إن هذه الرحلة التحولية للدين تبدو واضحة بشكل خاص بين المجتمعات وحتى الأفراد الذين اضطلعوا بمهمة التوفيق بين قناعاتهم وطقوسهم الدينية وروح الحداثة، فهم يمثلون مجموعة لم تقم بتعديل المعتقدات الدينية فحسب، بل أعادت تفسيرها أيضا لتتماشى مع القيم الحداثية وما بعد الحداثية المعاصرة، في محاولة منهم لضمان بقاء مؤسساتهم الدينية وربما معتقداتهم الخاصة ذات صلة، في عالم سريع التغير، ويمكن رؤية ذلك بوضوح من خلال قبول عدد كبير من المؤسسات الدينية الغربية بالشذوذ الجنسي بل ومباركة زواج الشواذ المثليين وإقامة طقوس الزواج الدينية ضمن كنائسها، ودعم الحركات الحقوقية العالمية الخاصة بالشواذ المعروفة اختصارا ب +LGBTIQ.

كما قام العديد من علماء الاجتماع بدراسة الأنماط الدينية الحالية في الغرب، حيث يكشفون بأن المفاهيم مثل عولمة الدين، التي توازي العولمة الاقتصادية، تساعد في تفسير كيفية قيام الأفراد الآن بصياغة معتقداتهم على أساس السوق الروحية العالمية، يؤكد هذا الانبعاث الديني على المعتقدات العابرة، حيث يتم إعطاء الأولوية للتجربة الشخصية على

الالتزام بالكنائس المؤسسية إذ غالبا ما تكون العاطفة لها الأولوية على العقل (TESTOT & DORTIER, 2017, p. 1077).

فالقرن الحادي والعشرون يشهد انتشارا للمعتقدات "الدينية" على نطاق واسع، لكن بطريقة مختلفة، خاصة في الغرب، إذ بالنسبة للكثيرين، الحقائق المطلقة التي تطالب بها الأديان التقليدية تفسح المجال أمام النسبية الإيمانية، هذا ما جعل الإنسان الغربي المعاصر يشكل قائمة طعامه الدينية -إن صح التعبير- من خلال نكهة بوذية، تلميح من الباطنية، وإشارة إلى المسيح لتكثيف الصلصة ... هذه القائمة الدينية الانتقائية التي هي"حسب الطلب" لها نزعة "ناعمة". يمكن لمثل هذا النظام أن يعتمد فقط على افتراض نسبية المعتقدات، حيث يكون الجميع متساوون، لا أحد منهم صاحب السلطة المطلقة، ولا أحد منهم يمتلك الحقيقة المطلقة، وهذا ما يسمح بالملاحة في بحر الدين وفقا للتجارب الشخصية (TESTOT & DORTIER, 2017, p. 1079).

وهذا ما يؤكده الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي "رافايل لوجير RAPHAËL LIOGIER " حيث يرى بأن الغرب لم يشهد محوا بل تحولا دينيا، لأول مرة في التاريخ، حدث هذا التحول على نطاق عالمي وليس على نطاق محلي فقط. في هذا الوضع المكثف بين الثقافات فإن العائق الرئيسي أمام مقبولية الحقائق الدينية هو تعددها، إذ يتم دفع الفرد ليختبر المسافة، ويتعرف على ثقافة الآخر بنفسه، كشرط لكي يعود أقرب إلى نفسه وإلى ذاته (LIOGIER, 2017).

يتم تبني هذه النزعة "الناعمة" رسميا من خلال المؤسسات الدولية العلمانية ذات الطابع الديني، من خلال إعادة هيكلة مفاهيم الحوار والتعايش والوحدة والحقيقة، حيث يصبح النقاش الديني العقلاني المدفوع منطقيا وطبيعيا بدعوى امتلاك الحقيقة، منافيا لمتطلبات التعايش والوحدة.

وفي الوقت نفسه، يستمر النموذج العلماني في التطور، حيث يخضع هو الآخر للتعديل، إذ نجد من بين أهم إفرازات التطور ظهور ما يسمى بما بعد الإنسانية، أو كما

يسميها البعض بالإنسانية الفائقة TransHumanism، التي يمكن العثور على أحد أكثر تعريفاتها إيجازا في قاموس أكسفورد "الاعتقاد أو النظرية القائلة بأن الجنس البشري يمكن أن يتجاوز حدوده الجسدية والعقلية الحالية بفضل تطور العلم والتكنولوجيا" (Damour & Doat, 2018, p. 11) إلا أن هذا التعريف لا يصف بدقة الأيديولوجيا الجديدة والتي سنتطرق لها بالتفصيل.

من جهة أخرى علينا أن نشير إلى أنه كثيرا ما يتم الخلط بين حركتين مختلفتين، "ما بعد الإنسانية TransHumanism" و "ما بعد الإنسانية PostHumanism" وبشكل خاص في الدراسات العربية وإن كانت قليلة إلا أن الملاحظ أنها تخلط بين المفهومين، لذلك وجب علينا رسم الحدود للتفريق بين المفهومين. إذ أن كليهما عبارة عن حركتين فلسفيتين تستكشفان مستقبل البشرية، لكنهما تتناولان الموضوع من زوايا مختلفة. حيث تبحث "ما بعد الإنسانية TransHumanism" في كيفية تطور البشر من خلال البيولوجيا والتكنولوجيا، وتعتقد أن العلم والتكنولوجيا يمكن أن يساعدا في تحسين البشر بعدة طرق، من خلال تعزيز القدرات البشرية خاصة الجسدية منها والعقلية (الذكاء). ومن مبادئها التقدم الدائم، والتحول الذاتي، والتفاؤل العلمي، والتكنولوجيا الذكية، والمجتمع المفتوح (المعلومات والديمقراطية)، والتوجيه الذاتي، والتفكير العقلاني (Ferrando, 2013, p. 27). أما "ما بعد الإنسانية PostHumanism" فهي تتحدى وجهات النظر التقليدية حول معنى أن تكون إنسانا. إذ تعتبر أحد منتجات ما بعد الحداثة التي اكتسبت زخما في التسعينيات من خلال الحركة النسوية، وتتساءل عن وجهات النظر التي تتمحور حول الإنسان والتي هيمنت على الفكر الغربي، فبدلا من التركيز على تعزيز البشر، تعمل على تعزيز فهم وقبول جميع أشكال الوجود، وكسر الحدود والتسلسلات الهرمية التقليدية، فهي تسعى إلى فهم الكيانات البشرية وغير البشرية دون وضع أحدهما فوق الآخر (Ferrando, 2013, p. 30).

بالعودة إلى تاريخ ظهور فكرة "ما بعد الإنسانية TransHumanism" نجد أنه قد تم تقديم المصطلح لأول مرة من قبل عالم الأحياء البريطاني "جوليان هكسلي" في عام

1957م، الذي شرح فكرة تجاوز القيود البشرية لفتح إمكانات جديدة لجنسنا البشري، ومن المفارقة أن شقيقه "ألدوس هكسلي" صاحب الرواية الشهيرة "عالم جديد شجاع" قام من خلالها بتقديم صورة عن عالم ما بعد الإنسانية المستقبلي والذي قدمه بصورة عالم مادي خالٍ من الإنسانية. يدور هذا المفهوم الذي قدمه جوليان حول تعزيز حياة الإنسان من خلال تدخلات التكنولوجيا الحيوية مثل تكنولوجيا النانو، وعلم التحكم الآلي، والعلاجات الجينية (Huxley, 1950). ويرى البعض بأن الروايات القديمة، مثل ملحمة "جلجامش" الأكادية، تشير إلى أفكار ما بعد الإنسانية المبكرة، مع حكايات الملوك الذين يسعون إلى الخلود، بالإضافة إلى الأساطير اليونانية المتمثلة في شخصيات مثل "بروميثيوس" وغيره، الذين هدفوا إلى الارتقاء بالحالة الإنسانية ومشابهتها بالآلهة. إلا أن عصر التنوير الأوروبي يعد النقطة المحورية في فلسفة ما بعد الإنسانية، من خلال إعادة تشكيل تاريخ البشرية، بالإضافة إلى الثورة العلمية التي عززت التفاؤل بشأن قدرة العلم على الارتقاء بالوجود الإنساني، وظهور أفكار حول مدينة فاضلة حيث يقضي العلم فيها على المعاناة الإنسانية. أما في العصر الحديث، فقد تطورت ما بعد الإنسانية مع التقدم العلمي والتكنولوجي السريع (Mobayed, 2020). يرى بعض العلماء أن ما بعد الإنسانية لها طابع ديني، وتتناول أسئلة عميقة حول الوجود الإنساني كونها تقدم رؤية مشابهة للتعاليم الدينية، فهي تشترك في أوجه مختلفة مع الروايات الدينية، خاصة التطلع إلى العالم المثالي، ففي حين أن الأديان غالبا ما تتصور هذا في الحياة الآخرة، فإن ما بعد الإنسانية تسعى إلى تحقيق ذلك على الأرض، فهي تعبر عن تدين علماني، مما يعني أنها تعمل ضمن إطار علماني ولكنها تحمل إيحاءات دينية (Tirosh-Samuelson, 2012).

يفترض نظام الاعتقاد الناشئ هذا أن العالم المادي الملموس هو الوجود بأكمله. مثل هذا المنظور يمكن أن يؤدي إلى العدمية، وهذا ما كان يتفوق فيه الدين على غيره من الأيديولوجيات المادية، من خلال تقديم الأمل للمؤمنين، إلا أن هذه الأيديولوجية الجديدة التي تختلف عن الفلسفات المادية السابقة تمنح أتباعها شعورا بالأمل. وفي حين تعد الديانات التقليدية بالخلاص في الآخرة، فإن هذا النظام الإيماني الجديد الذي يطلق عليه "ما بعد

الإنسانية"، يَعِد بطول العمر أو حتى الخلود من خلال التقدم التكنولوجي، فهو يناشد بشكل خاص الذين يرغبون في نتائج الإيمان (الآخرة) دون التزامات العقيدة الدينية .(Wesley J, 2018)

ومن المفاهيم الرئيسية التي تشير إليها ما بعد الإنسانية هي أن البشر سوف يتجاوزون قريبا حدودهم الطبيعية، لا من خلال الممارسات الروحية، ولكن من خلال التدخلات التكنولوجية مثل الهندسة الوراثية والتقدم الطبي والذكاء الاصطناعي، والأهم من ذلك أنه يعد بحياة مديدة، حتى وإن لم تكن أبدية، في العالم الحالي من خلال التطبيقات العلمية. هذا بالإضافة إلى أحد المفاهيم المحورية، والذي أشار إليه "راي كورزويل Ray Kurzweil" ألا وهو "التفرد"، وهي نقطة في تاريخ البشرية عندما يصبح تصاعد التقدم العلمي أمرا لا يمكن إيقافه، مما يمكن أنصار ما بعد الإنسانية من إعادة خلق أنفسهم بحسب رغباتهم الخاصة، فمن يريد بصرا حادا كالصقر له ذلك ومن يريد ذكاء خارقا له ذلك ومن يريد جسدا خارقا له ذلك (Kurzweil، 2005).

يكمن الطموح النهائي للعديد من أنصار ما بعد الإنسانية في التغلب على الموت، ويعتقد البعض أنه يمكن تحقيق ذلك من خلال استنساخ الأعضاء أو حفظها بالتبريد، ومع ذلك، فإن الطموح الأكبر هو تحميل وعيهم إلى العوالم الرقمية، بهدف الوجود الأبدي في البيئات الافتراضية، وربما حتى الاندماج مع وعي الآخرين لتجربة تعدد الكائنات. وقد افترض المؤرخ وما بعد الإنساني "يوفال هراري" أن البشر خلال المائتي عام القادمة قد يتطورون إلى كيان شبه "إلهي" من خلال التقدم التكنولوجي الحيوي (Wesley J, 2018).

فهذا المنظور يؤكد على الانتقال من الإيمان بالمعتقدات الدينية التقليدية إلى الإيمان بالتكنولوجيا، ففي نهاية المطاف تعتبر ما بعد الإنسانية مجرد دعوة علمانية جديدة تحاول ترقيع رؤيتها الوجودية من خلال توفير الأمل للبشر، فهي شبيهة بما بعد الحداثة التي قدمت إجابات خاطئة عن أسئلة صحيحة، فبدل أن تقوم بخطوة للوراء وتعمل على مراجعة مقدماتها الفلسفية في الأنطولوجيا والأبستمولوجيا، قامت بقفزة من خلال أطروحتها حول

الإنسانية الفائقة، وبدل التواضع والخضوع للإله، راحت تستعلي وتعد بجعل البشر أنفسهم آلهة.

خاتمة

خاتمة:

إن البحث في موضوع الدين وعلاقته بالعلمانية الغربية في بعدها التاريخي والاجتماعي والسياسي وتأسيسها على النسق الفلسفي، ومحاولة تفكيك الإشكالية الناتجة، أمر لا يخلو من التعقيد والصعوبة كما رأينا، فالموضوعات التي تتضمنها العلاقة متداخلة وشائكة، وعلى الرغم من ذلك اخترنا هذا الموضوع وحاولنا أن نسبر أغواره.

حيث بحثت هذه الأطروحة طبيعة الدين ضمن البيئة الغربية، وطبيعة الحداثة السياسية أي في بعدها العلماني الغربي، وكيف يرتبط هذان المفهومان بالصراعات المعاصرة حول الحدود الصحيحة بين الدين والسياسة والمجتمع. وقد كانت الحجة الرئيسية المقدمة هي أن فهم النزاع الديني العلماني في العالم الغربي يتم بشكل أفضل من خلال عدسة الفلسفة والعلوم السياسية والاجتماعية بالخصوص، بدل التركيز على عدسة النقاش الميتافيزيقي وحده، كما أننا لا نقصد هنا إهمال البعد الميتافيزيقي في النقاش إنما الاقتصار عليه قد يسهم في توسيع دائرة عدم الفهم، بالإضافة إلى الالتزام قدر الإمكان بالمصادر الغربية الأصلية، المساهمة منها في تشكيل الظاهرة عبر الأزمنة المختلفة، والدارسة منها التي حاولت تفكيك الظاهرة بمعزل عن خلفيات أصحابها الأيديولوجية.

وقد حددت نطاق البحث في هذه الأطروحة من خلال الاقتصار على العالم الغربي بمفهومه العام والخاص الذي حددناه في الفصل الأول، وانطلاقا من فكرة أن التعريفات اللغوية ليست وسيلة محايدة لنقل المعنى، وأن المفاهيم هي حاملة للأفكار والممارسات السياسية والاجتماعية المتنوعة عبر التاريخ، فقد أصبح من الممكن تصور ظاهرة العلمانية على أنها "مفهوم عنقودي"، ليس فقط لأنها متعددة ومتنازع عليها، ولكن أيضا لأن كل معيار يستخدم لتعريفها يولد مجموعة من الأسئلة المتنازع عليها بنفس القدر. وبالتالي، بدلا من محاولة تحديد معنى واحد، اقترحت هذه الأطروحة فحص العلمانية ضمن قواعدها المشكلة لها، وتتبع المفاهيم والأفكار التي تتعلق بها، إذ حاولنا خلال الفصل ذاته أن نسلط الضوء على كوكبة من المفاهيم المتعلقة بالدين والعلمانية في العالم الغربي، كالحداثة والحداثوية

والتحديث والعلمنة والعلمانوية وما بعد الحداثة وما بعد العلمانية والتنوير والنهضة وغيرها من المفاهيم. بالرغم من كون هذا التصنيف مصطنع، إلا أنه من شأنه أن يسهم في تعميق المعرفة وفك الغموض والاستشكالات المرتبطة بالظاهر من جهاتها المتعددة.

وقد ركزنا في الفصل الثاني على تشكل براديغم العلمانية الغربية، من خلال طبيعة تشكل مفهوم الدين Religion ضمن البيئة الغربية وكيفية تغير دلالاته تاريخيا، وصولا إلى المرحلة المعاصرة التي أصبح فيها المفهوم محصورا برؤية حداثية خاصة تشكلت خلال مرحلة النهضة ومن ثم عصر التنوير الذي رسم حدوده الأخيرة، بإعادة تشكيل الوعي الاجتماعي من خلال الاستحواذ على الصناعة المفاهيمية وجعلها تصب في مصلحته، كما قمنا باستكشاف تشكلات مفهوم العلمانية في البيئة وارتباطه بالمسيحية، وبينا كيف أنه ذو خصوصية غربية خالصة، كما حاولنا أن نكز على السمات السياسية لصعود الدولة ذات السيادة وكيف غيّر ذلك الطريقة التي نفكر بها حول الدين في المجال العام المعاصر.
كما اقترحنا طريقة للتمييز وإعادة تجميع التعريفات المختلفة للعلمانية، من خلال النظر إلى العلمانية والتحقيق فيها باعتبارها أيديولوجيا، أي مقاربتها كشكل من أشكال التفكير السياسي حول حكومة ومجتمع التنوع، وبالتالي، اعتبارها وجهة نظر (وجودية، معرفية) للمجال السياسي والاجتماعي، فقد وضحنا بأن العلمانية، باعتبارها تشكيلا أيديولوجيا، تشكل التفكير ومن ثم العمل، وتوفر تصورا لما يجب أن تكون عليه السياسة والمجتمع، ومن ثم، فهي تعمل معتبرة نفسها نموذجا مثاليا وطريقة للحكم السياسي.

فمن خلال دراسة ما تفعله العلمانية عندما توضع في مركز الصدارة في الصراع السياسي، كانت هذه الأطروحة تأمل في فهم كيف أصبحت العلمانية ممكنة بل وضرورية في المجتمعات الغربية.

أما في الفصل الأخير فقد ركزنا على المنعرج البراديغمي للعلمانية الغربية، حيث حاولنا تسليط الضوء حول محافظة الدين على أهميته جنبا إلى جنب مع النظم الاجتماعية الأخرى، خاصة الأيديولوجيات العلمانية، وكونه لم يختف كما تنبأت العلمانية، حيث اكتشفنا بأن

هذا كان بسبب قدرته على تقديم موارد لا توفرها النظم الاجتماعية الأخرى، إلا أنه قد تخللته بعض التغييرات أثناء مقاومته للصمود في البيئة الحداثية الجديدة، فقد صاحبته نزعة ناعمة معاصرة وبالخصوص ضمن المرحلة ما بعد الحداثية. هذا بالإضافة إلى تسليط الضوء على أحد أصلب النماذج العلمانية، أي اللائكية الفرنسية والتي نعتبرها أصح تمثيل للعلمانية الغربية، إذ قامت بطرد أصولها إلى أبعد حدودها من خلال موقفها من الديني ضمن الفضاء العام وحتى الخاص، كما قمنا بتوضيح الجدل الدائر حول ما يسمى بما بعد العلمانية، وكانت النتيجة هي أنها مجرد علمانية ترفض الاعتراف بالإشكالات الرئيسية وترفض المعالجة الحقيقية من خلال ابتعادها عن الكشف عن المقدمات المضمرة في ما يتعلق بنقاشها مع الدين.

وبنفس الطريقة حاولت ما بعد الإنسانية التي هي منتج علماني، أن تجيب عن الأسئلة التي خلفتها العلمانية بتحييدها للدين من المجال العام وما استتبعه من تحييد في المجال الخاص، فكشفت عن محاولاتها لخلق دين جديد تحاكي فيه الأديان التقليدية للهروب من العدمية العلمانية، لا يكون فيه الإنسان خاضعا للآلهة، بل يصير الإنسان نفسه إلها من خلال جعله إنسانا فائقا.

تكمن مخرجات الأطروحة في كونها قامت بتفكيك الظاهرة العلمانية في الغرب وتفاعلاتها مع الديني، وتحليل مرتكزاتها الفلسفية ومنتجاتها على الصعيد الاجتماعي والسياسي منذ نشأتها حتى عصرنا الحالي، وهذا في زعمنا ما سيساهم في رسم صورة أوضح عن الظاهرة، بالإضافة إلى كونها ستمهد الطريق للانتقال لدراسة الظاهرة في عالمنا العربي والإسلامي، فبعد أن اتضحت صورة الأصل، سيسهل الانتقال إلى الفرع، أي البيئات المختلفة التي هي في حقيقتها امتداد للأصل.

أهم نتائج البحث:

- إن وضعية الدين في العالم الغربي لم تكن تتجه في مسار واحد، كما أنها لم تتسم بالاستقرار فقد كانت دائمة الاضطراب، فمن تعدد الآلهة والديانات، إلى فرض نسق ديني واحد مع ظهور المسيحية إلى مواجهة ومحاربة كل من يخالف ذلك النسق.
- ازدادت حدة الاضطرابات وتطورت من المواجهة والصراع مع المخالف إلى الصراعات والانشقاقات الداخلية، هذا ما أدى إلى حروب طاحنة، ساهم فيها الدين بشكل مباشر وغير مباشر، وقد كادت تفتك بأوروبا قاطبة.
- فشل السلطة الدينية في إدارة الشأن العام، السياسي والاجتماعي، أدى إلى فتح مجال البحث أمام الفلاسفة للبحث عن سبل إدارة جديدة.
- تمكن علماء وفلاسفة النهضة من رسم خط مسار جديد للغرب، فمن خلال التأثير الكبير للتواجد الإسلامي في أوروبا بمنتجاته العلمية والحضارية، وبعد اكتشاف الميراث الفلسفي والعلمي اليوناني، قام العلماء بتطوير الميراث الزاخر (الإسلامي واليوناني) وخلق منهج علمي كان من شأنه تسريع وتيرة التطور العلمي، إلا أن هذا المنهج قد صاحبه عودة ظهور الفلسفة المادية، التي ناصبت المسيحية العداء والأخيرة بدورها رأت فيها تهديدا لكيانها.
- كانت مرحلة التنوير مرحلة فارقة في التاريخ الأوروبي والعالمي كله، حيث اشتد خلالها الصراع بين المسيحية كمؤسسة ودين من جهة والمناهضين لها من جهة أخرى، وقد كانت الغلبة لفلاسفة التنوير، حيث قاموا بالاستحواذ على وسائط انتاج المعرفة العامة، من خلال الموسوعات والمدارس العامة والمنتجات الثقافية العامة.
- خلال عصر التنوير ظهرت اللبنة الأولى لما سيعرف بسلسلة تشكل مفهوم الدين "Religion" وتوسيعه، الذي تم صياغته من طرف فلاسفة التنوير، كما تم خلق مفهوم مركزي جديد ألا وهو "المثالية" الذي يقابل "المادية"، التي ينضوي الدين بدوره تحتها، ومن ثم القضاء عليها لحساب المادية.

- من خلال التحقيق التاريخي والرجوع للمصادر الأصلية تتضح صورة مفادها أن التنوير لم يكن يدافع عن حرية المعتقد والضمير كما أشيع بقدر سعيه الحثيث للقضاء على المنظومة المنافسة له (أي الدين).
- مصطلح العلمانية Secularism هو مصطلح ديني بامتياز، إذ يستخدمه المسيحيون اللاتينيون، لوصف الفئة اللاكهنوتية المهتمة بالشأن الدنيوي، ونجد نفس الدلالة عند المسيحيين العرب ذوي الخلفية السريانية الذين قاموا بنقله للعربية.
- قد تمت صياغة مصطلح العلمانية Secularism بمفهومه الجديد لضمان الامتياز الاصطلاحي، كان هذا من خلال طرح عدة خيارات اصطلاحية، كالطبيعانية، والواقعية، وغيرها، وقد كان مصطلح العلمانية من بينها، وحتى لا يتم تسمية المنضوين تحتها من قبل خصومهم، خاصة بعد أن شاع مصطلح الملاحدة Atheists كوصف لهم، تم اختيار العلمانية ،كونه مصطلحا يحظى بالاحترام في قواميس خصومهم.
- العلمانية إجراء مرتبط بالحداثة، فالحداثة هي الرحم الاجتماعية والثقافية للعلمانية، لذلك يتم اعتبار العلمانية هي الحداثة في شقها السياسي.
- مادامت الحداثة هي الرحم الاجتماعية والثقافية للعلمانية، فحيثما طورت الحداثة قوتها الحضارية أصبحت المسيحية منزوية إلى هامش الحياة الاجتماعية.
- الجوهر الحقيقي للعلمنة لا يتعلق فقط بتدهور المؤسسات الدينية، بل يتعلق أيضا بالإيمان الشخصي، حيث يجادل مؤيدو نظرية العلمنة بأنه إذا ضعفت المؤسسات الدينية، فسوف يتضاءل الإيمان الشخصي أيضا، والعكس صحيح، فبتدهور الإيمان الشخصي، تتدهور معه المؤسسات الدينية.
- حاولت العلمانية جعل الإنسان نسخة من العالم الطبيعي في رضوخه للقوانين والضبط والتحكم كما حاولت بلوغ الموضوعية في التشريع وإيجاد معايير عامة تلغي المعايير القائمة على الغيبيات والميتافيزيقا والدين.

- ظهور النماذج العلمانية المتباينة إجرائيا (نموذج أوروبي ممثلا في فرنسا، ونموذج أمريكي) مرده إلى اختلاف ظروف تشكلات الظاهرة ميدانيا، من خلال اختلاف طبيعة التنوير، أي وجود نموذجين مختلفين للتنوير، الأول أوروبي صلب بزعامة فرنسا، والثاني أمريكي ناعم.
- منذ القرن التاسع عشر أصبح الدين من المنظور الحداثي، مقرونا بالمجتمع التقليدي، مآله الاختفاء من المجتمعات الحديثة.
- ظهور أزمات الحداثة وتجليات نتائجها واقعيا، دفع إلى إعادة التفكير في الحداثة، فنتج ما يعرف بما بعد الحداثة التي وجدت أصولها في الحداثة نفسها من خلال طردها (أي الأصول) إلى أبعد الحدود، بالإضافة إلى إعادة التفكير في الدين ودوره في الحياة الاجتماعية.
- ما بعد الحداثة عبارة عن إجابات خاطئة لأسئلة صحيحة.
- عملية العلمنة لها جذور دينية، كما أن هذه العملية لا تستلزم اختفاء الدين كلية.
- بالرغم من الفشل الذريع للنبوءة العلمانية حول اختفاء الدين في العالم العلماني الحديث، إلا أن ظاهرة ارتفاع نشاط الدين أو عودته كما يحب البعض تسميته التي رصدها علماء الاجتماع، صاحبها تغير في الدين نفسه من خلال مروره بمعصرة التحديث الغربية.
- رضوخ كثير من المؤسسات الدينية التقليدية في الغرب للمقولات العلمانية (خاصة فيما يتعلق بشرعنة الشذوذ الجنسي)، دليل على التغير الذي صاحب تلك العودة.
- إن العلمانية بتمركزها حول الإنسان ونظرتها للعالم، لم ولن تسمح للدين بأن يشاطرها الشؤون العامة أو الشؤون السياسية.
- ما بعد العلمانية ليست منتجا دينيا بل هي نتاج مفكري العلمانية أنفسهم.

- من خلال تفكيك مقولات ما بعد العلمانية نخلص إلى أنها مجرد شكل من أشكال العلمانية لا غير، فهي لا تصالح بين الدين والعلمانية كما تزعم ولا تضعهما على قدم المساواة بقدر ما تحاول قولبة الدين ليتوافق مع الشرط العلماني، فهي تفترض مسبقا لا عقلانية الدين وأن اللغة العقلية الطبيعية الوحيدة هي لغة العقلانية العلمانية، وعلى الدين أن يعمل على عملية الترجمة ليصير مقبولا.
- ظهور أديان جديدة في الغرب ذات نزعة ناعمة، وبشكل خاص أديان علمانية ذات أسس إلحادية، تسعى لمحاكاة ما تقدمه الأديان التقليدية للمؤمنين، هروبا من حتميتها العدمية، دليل على عظم أزمة الإنسان الغربي في ظل البيئة الحداثية وما بعد الحداثية.
- تعتبر ما بعد الإنسانية أو الإنسانية الفائقة مرحلة متقدمة من الأزمة العلمانية، من خلال منظورها الذي يؤكد على الانتقال من الإيمان بالمعتقدات الدينية التقليدية والوعد الأخروي إلى الإيمان بالتكنولوجيا والوعد الدنيوي، حيث قامت بخلق دين علماني جديد يعد الإنسان بجعله إله، بدل أن يخضع هو للإله.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

- أحمد كورو. (2012). العلمانية وسياسات الدول اتجاه الدين (الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا). (ندى السيد، المترجمون) بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- امان الله فصيحي. (2014). المجتمع العلماني المكونات والمميزات. تأليف محمد تقي سبحاني، العلمانية مذهبا دراسة في الأسس والمرتكزات (حيدر نجف، المترجمون، الصفحات 21-83). بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- بدر الدين مصطفى. (2018). دروب ما بعد الحداثة. مؤسسة هنداوي.
- البشير الإبراهيمي. (1950). الدين المظلوم. عيون البصائر.
- بلال موقاي. (2014). سؤال الدين في الفضاء العمومي "قراءة في تصور هابرماس للمسألة الدينية". مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ(9)، 55-75.
- تقي الدباغ. (1978). الفكر الديني القديم في اليونان. مجلة كلية الآداب(23).
- جوتفرايد كونان. (1999). مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- جون إهرنبرغ. (2008). المجتمع المدني (التاريخ النقدي للفكرة). (ناظم حسن، و حاكم صالح علي، المترجمون) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- خزعل الماجدي. (2016). علم الأديان. الرباط: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع.
- دانيال هيرفيو ليجيه، و جان بول ويلام. (2018). سوسيولوجيا الدين مقاربات كلاسيكية. (يوسف طاهر الصديق، المترجمون) المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار.

- رشدي عليان، و سعدون الساموك. (1976). الاديان دراسة تاريخية مقارنة. بغداد: مطبعة وزارة التعليم العالي العراقية.
- رفيق عبد السلام. (2015). أراء جديدة في العلمانية والدين والديموقراطيقة (الإصدار 4). بيروت: مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث.
- سامي عامري. (2017). العالمانية طاعون العصر كشف المصطلح وفضح الدلالة. المؤسسة العلمية الدعوية العالمية: مبادرة البحث العلمي لمقارنة الأديان.
- ساويرس ابن المقفع. (1978). مصباح العقل. (سمير الخليل، المحرر) القاهرة: سلسلة التراث العربي المسيحي.
- سعد بوترعة. (2018). الحداثة. المدونة، 393-410.
- شوقي أبو خليل، و هاني المبارك. (1996). دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الأوروبية. دمشق: دار الفكر.
- عبد الحسين خسوبناه. (2016). حقيقة الدين تأصيل فلسفي لاهوتي كلامي. مجلة الاستغراب، 3، 152.
- عبد الرحمن السليمان. (2013). تفكيك مصطلح العلمانية. مجلة مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية(1)، 137-177.
- عبد القادر بوعرفة. (2015). العرب وسؤال ما بعد العلمانية. تأليف البشير ربوح، العلمانية الإشكاليات التاريخية والآفاق المعرفية في أعضال المفهوم وانفتاحه (الصفحات 193-222). الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع.
- عبد الله محمد دراز. (بلا تاريخ). الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. الكويت: دار القلم.
- عبد الوهاب المسيري. (2016). العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (الإصدار 6، المجلد 1). القاهرة: دار الشروق.

- علي عبود المحمداوي. (2015). الإشكالية السياسية للحداثة (من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل). بغداد: دار ومكتبة عدن.
- فالنتين كاتاسنوف. (2018). استعباد العالم (نهب على الطريقة اليهودية). (إبراهيم استنبولي، المترجمون) دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب.
- كريم عبد الرحمن. (2016). العلمانية ماهيتها تعريفاتها مقاصدها. الإستغراب(2)، 318-333.
- لوقا أوزانو. (2022). أقنعة الدين السياسية، الدين والأحزاب السياسية في الديموقراطيات المعاصرة. (السيد عمر، المترجمون) الكويت . لبنان: مركز نهوض للدراسات والبحوث.
- محمد ابن منظور. (1988). لسان العرب. بيروت: دار لسان العرب ، دار الجليل.
- محمود عباس العقاد. (2016). الله . دار اليقين للنشر والتوزيع.
- الموسوعة العربية. (17 08, 2021). المسيحية في أوروبا. تاريخ الاسترداد 26 09, 2022، من الموسوعة العربية أرابيكا: https://3rabica.org/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%8A%D8%AD%D9%8A%D8%A9_%D9%81%D9%8A_%D8%A3%D9%88%D8%B1%D9%88%D8%A8%D8%A7#cite_ref-26
- موسى معيرش. (2015). جدل الديني والسياسي في الفلسفة الغربية وأثره في الفكر العربي. تأليف البشير ربوح، العلمانية الإشكاليات التاريخية والآفاق المعرفية في أعضال المفهوم وانفتاحه (الصفحات 39-57). الجزائر : ابن النديم للنشر والتوزيع.

- نايل الشافعي. (28 12, 2011). الديانة اليونانية القديمة. تاريخ الاسترداد 26 09, 2022، من المعرفة: https://www.marefa.org/index.php?title=%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D8%A7%D9%86%D8%A9_%D9%81%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%86%D8%A7%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AF%D9%8A%D9%85%D8%A9&oldid=1356516
- هشام شراد. (2018). النموذج العلماني الفرنسي. تأليف البشير ربوح، لعلمانية الإشكاليات التاريخية والآفاق المعرفية في أعضال المفهوم وانفتاحه. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع.
- هيبارد سكوت. (2014). السياسة الدينية والدول العلمانية: مصر والهند والولايات المتحدة الأمريكية. (سامح، الأمير كريم، المترجمون) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- يورغن هابرماس. (2002). الحداثة وخطابها السياسي. (جورج ثامر، المترجمون) بيروت: دار النهار.
- يورغن هابرماس. (2006). مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبيرالية. (جورج كتوره، المترجمون) بيروت: المكتبة الشرقية.
- يوسف زيدان. (2015). اللاهوت العربي وأصول العنف الديني. القاهرة: دار الشروق.

المصادر والمراجع الإنجليزية والفرنسية:

- Aggnes, M., & Guralnik, D. B. (1999). Webster's new world college dictionary. Macmillan.
- Allen, H. C. (2013, 04 15). Review of Born Believers: The Science of Children’s Religious Belief. Christian Scholar’s Review, 43(3.(
- Asad, T. (1993). Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. JHU Press.
- Asad, T. (2006). French secularism and the" Islamic veil affair"(1). The Hedgehog Review, 8(1-2), 93-107.
- Augustine. (1953). De Vera Religione, English translation in Augustine: Earlier writings. (J. H. Burleigh, Trans.) Philadelphia: Westminster.
- Aylesworth, G. (2015, 02 05). Postmodernism. Retrieved 09 18, 2022, from Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/entries/postmodernism/#1
- Baptiste, J., & Vilmer, J. (2007). Commentaire du Concordat de 1801 entre la France et le Saint-Siège. Revue d’Histoire Ecclésiastique, 102(1), 124-154.
- Barrett, J. L. (2012). Born believers: The science of children's religious belief. Free Press.

- Barruel, A. (1799). Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme. (Vol. 03). Hambourg: P. FaucheP. Fauche.
- Baubérot, J. (2016). Les sept laïcités françaises. Administration & Éducation, 3(15), 13-21.
- Baubérot, J., & Milot, M. (2017). Parlons laïcité en 30 questions. Paris: La documentation Française.
- Bellah, R. N. (1991). Beyond belief: Essays on religion in a post-traditionalist world. Univ of California Press.
- Berger, P. L. (1968, 04 25). A bleak outlook is seen for religion. New York Times.
- Berger, P. L. (1999). the desecularization of the world aglobal over view resurgent religion and world politics. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Bossuet, J. B. (1845). Méditations sur l'Évangile .
- Bristow, W. (2010, 08 20). Enlightenment. Retrieved 08 18, 2022, from Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/#RelEnl
- Britannica. (2021, 05 06). Middle Ages. Retrieved 07 31, 2022, from Encyclopedia Britannica: https://www.britannica.com/event/Middle-Ages

- Brotton, J. (2006). The Renaissance: A Very Short Introduction. Oxford University Press.
- Bruce, S. (2011). Secularization In Defence of an Unfashionable T heory. Oxford University Press.
- Calinescu, M. (1987). Five faces of modernity: Modernism, avant-garde, decadence, kitsch, postmodernism. DUKE UNIVERSITY PRESS DURHAM.
- Calinescu, M. (1995). Modernity, Modernisme, Modernization: Variations on Modern Themes. The turn of the century: modernism and modernity in literature and the arts, 33-52.
- Campese, S. (2015, 01 09). Voltaire n'a jamais dit : « Je ne suis pas d'accord avec vous, mais je me battrai… ». Récupéré sur LE PROJET VOLTAIRE,: https://www.projet-voltaire.fr/culture-generale/voltaire-citation-apocryphe-je-ne-suis-pas-d-accord-avec-vous /
- Carls, P. (n.d.). Émile Durkheim (1858—1917). Retrieved 08 2023, from internet encyclopedia of philosophy a peer-reviewed academic resource: https://iep.utm.edu /
- Casanova, J. (1994). Public religions in the modern world. Chicago: University of Chicago press.

- Casini, L. (n.d.). Renaissance Philosophy. Retrieved 08 01, 2022, from Internet Encyclopedia of philosophy a peer-reviewed academic resource: https://iep.utm.edu/renaissa /
- Cassirer, E. (1951). The philosophy of the enlightenment. (C. A. FRITZ, & P. P. JAMES, Trans.) NEW JERSEY: PRINCETON UNIVERSITY PRESS.
- Cavanaugh, W. T. (2009). The myth of religious violence: Secular ideology and the roots of modern conflict. OUP USA.
- Comte, A. (1896). The positive philosophy of Auguste Comte (Vol. 01). (H. MARTINEU, Trans.) LONDON: GEORGE BELL & SONS.
- Costaz, l. (2002). Dictionnaire Syriaque-Francais Syriac-English Dictionary قاموس سرياني-عربي. BEYROUTH: DAR EL-MACHREQ.
- Crockett, C. (2021). Neoliberalism, Postsecularism, and the End of Religion. Religions, 12(8), 631.
- Damour, F., & Doat, D. (2018). Définition. Dans F. e. Damour, Transhumanisme Quel avenir pour l'humanité ? (pp. 11-12). Paris: Le Cavalier Bleu.
- De Botton, A. (2012). Religion for Atheists: A Non-believer's Guide to the Uses of Religion. Vintage.

- Dean, H. (2004). The God Gene: How Faith is Hardwired Into Our Genes . DOUBLEDAY a division of Random House, Inc.
- Delassus, H. (1910). La conjuration antichrétienne Le temple maçonnique qui peut s'élever sur les ruines de l'église catholique. LILLE: Société Saint-Augustin.
- Dillon, M. (2010). 2009 Association for the Sociology of Religion Presidential Address Can Post-Secular Society Tolerate Religious Differences? Sociology of Religion, 71(2), 139-156.
- Dobbelaere, K. (1999). Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. Sociology of Religion, 60(3), 229-247.
- Domagalski, T. A. (2004). Review of The High Price of Materialism Tim Kasser. The Academy of Management Review, 29(1), 135-137.
- Dortier, J. F. (2017). LA RELIGION EN QUATRE QUESTIONS. Dans J. F. Dortier, & L. Testot, Les religions. Des origines au IIIe millénaire. SCIENCES HUMAIN.
- Dugin, A. (2012). The Fourth Political Theory. Moscow: Arktos.
- Duignan, B. (2022, 09 06). postmodernism. Retrieved 09 14, 2022, from Encyclopedia

Britannica: https://www.britannica.com/topic/postmodernism-philosophy

- Durkheim, É. (1995). The Elementary Forms of the Religious Life. (K. E. Fields, Trans.) New York: The Free Press.
- Encyclopedia.com. (2023, 05 23). Les Bijoux Indiscrets, Encyclopedia of Sex and Gender: Culture Society History. Retrieved from Encyclopedia.com: https://www.encyclopedia.com/social-sciences/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/les-bijoux-indiscrets
- Falci, P. G. (2018, 09 08). Illiberal Secularism: A Critical Approach to the Study of Social and Religious Governance in Liberal Democracies a PhD Thesis. Italy: School of International Studies University of Trento.
- Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms Differences and Relations. Existenz, 8(2), 26-32.
- Fitzpatrick, M. (2004). Introduction of THE HIGH ENLIGHTENMENT. In F. Martin, J. Peter, K. Christa, & M. Iain, THE ENLIGHTENMENT WORLD (pp. 159-163). Routledge.

- Fleischacker, S. (2013). What is Enlightenment? Routledge.
- Goldman, M. A. (2004, 12). Review of The God Gene: How Faith is Hardwired Into Our Genes. NATURE GENETICS, 36(12), 1241.
- Gonzalez, J. L. (2010). The story of Christianity: Volume 1: The early church to the dawn of the reformation. Zondervan.
- Gonzalez, J. L. (2010). The Story of Christianity: Volume 2: The Reformation to the Present Day. Zondervan.
- Habermas, J. (2008, 09 16). A "post-secular" society – what does that mean? Reset Dialogues on civilizations.
- Habermas, J. (2008). Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays. (C. Cronin, Trans.) UK: Polity Press.
- Habermas, J. (2008). Qu'est-ce qu'une société post-séculière ? Le Débat(5), 4-15.
- Harris, S. (2014). Waking up: A guide to spirituality without religion. Simon and Schuster.
- Hillary, R., & John S, H. (2008). Introduction to the Study of Religion. Routledge.

- Himmelfarb, G. (2008). The roads to modernity: The British, French and American enlightenments. Random House.
- Holyoake, G. J. (1871). The Principles of Secularism. Book store, 232 Strand.
- Huxley, J. (1950). New Bottles for New Wine: Ideology and Scientific Knowledge. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 80(1/2), 7-23.
- Jacoby, S. (2005). Freethinkers: A history of American secularism. Metropolitan Books.
- Kant, I. (2003). Religion within the boundaries of Mere Reason and other writings. (A. wood, Trans.) Cambidge university press.
- Kant, I. (2019). Answering the question: What is enlightenment? Strelbytskyy Multimedia Publishing.
- Kasser, T. (2003). The high price of materialism. MIT press.
- KEPEL, G. (2017). QUEL AVENIR POUR L'ISLAM EN FRANCE ? . Dans J.-F. DORTIER, & L. TESTOT, Les Religions Des origines au IIIe millénaire. Sciences Humaines Éditions.
- KNÖBL, W. (2017). he Sociologial Discourse on "Modernization" and "Modernity". Revue internationale de philosophie, 218(3), 311-329.

- Kumar, K. (2020, oct 29). "modernization". Retrieved 08 14, 2022, from Encyclopedia Britannica: https://www.britannica.com/topic/modernization
- Kumar, K. (2022, 12 05). modernization. Retrieved 05 24, 2023, from Encyclopedia Britannica: https://www.britannica.com/topic/modernization
- Kurzweil, R. (2005). The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology. Viking Adult.
- LIOGIER, R. (2017). LA NOUVELLE RELIGION DU MONDE. Dans Les religions. Des origines au IIIème millénaire. Sciences Humaines Éditions.
- Luke, T. W. (2000). ONE-DIMENSIONAL MAN: A Systematic Critique of Human Domination and NatureSociety Relations. Organization & Environment ,, 13(1), 95- 101.
- Marcuse, H. (2002). One-dimensional man Studies in the ideology of advanced industrial society. Routledge.
- Martin, D. (1991, Sep). The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. The British Journal of Sociology, 42(3), 465-474.
- Mavell, L., & Petito, F. (2012). The postsecular in International Relations: an overview. Review of International Studies, 38(5), 931--942.

- McClay, W. (2007, 12 03). Religion and Secularism: The American Experience . Retrieved from Pew Research Center: https://www.pewresearch.org/2007/12/03/religion-and-secularism-the-american-experience /
- McMahon, D. M. (2004). PURSUING AN ENLIGHTENED GOSPEL Happiness from deism to materialism to atheism. In P. J. Martin Fitzpatrick, THE ENLIGHTENMENT WORLD (pp. 164-176). Routledge.
- Meister, C. a. (2017). Christian Thought: A Historical Introduction (second edition ed.). Routledge.
- Mobayed, T. (2020, 21 10). Immortality on Earth? Transhumanism through Islamic Lenses. Retrieved from Yaqeen Institute for Islamic Research: https://yaqeeninstitute.org/read/paper/immortality-on-earth-transhumanism-through-islamic-lenses?download=1#ftnt9
- Moghadam, A. (2003). A Global Resurgence of Religion (Vol. 3). Weatherhead Center for International Affairs, Harvard University.
- Mondal, L. K. (2014). MODERNITY IN PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY: AN APPRAISAL WITH SPECIAL REFERENCE TO

BANGLADESH. Philosophy and Progress, 51(1-2), 123-160.

- Monod, G. (1902). Review of L'Église et les origines de la Renaissance, by J. Guiraud. Revue Historique, 80(02), 398–401.
- Müller, F. M. (1878). Lectures on the origin and growth of religion. London: Longmans Green And Co.
- Müller, F. M. (1892). Natural religion: the Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1888 (Vol. 01). Longmans, Green.
- Nationale, A. (1905). Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat. .
- Ognier, P. (1995). Les approches historiques de la laïcité en France, 1990-1993. Étude critique. Histoire de l'éducation , 71-85.
- Pape, R. A. (2003). The strategic logic of suicide terrorism. American political science review, 97(3), 343-361.
- Parton, J. (1881). Ecrasez l'infâme.
- Peter L, B., Grace, D., & Effie, F. (2016). Religious America, secular Europe?: A theme and variation. New York: Routledge.
- Possamai, A. (2017). Post-secularism in multiple modernities. Journal of Sociology, 53(4), 822--835.

- Reaves, D. (2012). Peter Berger and the Rise and Fall of the Theory of Secularization. Denison Journal of Religion, 11(1), 3.
- Ricœur, P. (1995). Éducation et laïcité. La critique et la conviction, 193-209.
- RONALD, I., & CHRISTIAN, W. (2005). Modernization, Cultural Change, and Democracy The Human Development Sequence. Cambridge University Press.
- Scot, J.-P. (2020). Loi Debré, liberté d'enseignement et dualisme scolaire. La Pensée(3), 127-141.
- SCOTT, X. (2017, 12). RELIGION AND SECULARISM: TOWARDS A RECONCILIATION. TORONTO: YORK UNIVERSITY.
- Sharp, D. R. (2012). Secularism and Secularization. The Encyclopedia of Christian Civilization.
- Sherwood, H. (2018). Religion: Why faith is becoming more and more popular. The guardian, 27(8)
- Shilliam, R. (2010). Modernity and modernization. In Oxford Research Encyclopedia of International Studies .
- Sieyès, E. J. (1875). Qu'est-ce que le tiers état? (Vol. 01). Zahn.

- SIGAUT, M. (2014). Voltaire: une imposture au service des puissants. Kontre kulture.
- Smith, G. (2007). A short history of secularism. Bloomsbury Publishing.
- Smith, W. C. (1991). The meaning and end of religion. Fortress Press.
- Smith, W. C. (1991). The meaning and end of religion. fortress Press.
- Snyder, S. L. (2016, May 20). modernity. Retrieved 08 10, 2022, from Encyclopedia Britannica: https://www.britannica.com/topic/modernity
- Sombart, W. (2001). The Jews and modern capitalism. (M. Epstein, Trans.) Ontario: Batoche Books.
- Stark, R. (1999). Secularization, rip. Sociology of religion, 60(3), 249--273.
- Stearns, P. N. (2008). Western civilization in world history. Routledge.
- Stoeckl, K. (2011). Defining the postsecular. seminar of Prof. Khoruzhij at the Academy of Sciences. Moscow: The Academy of Sciences.
- Swatos Jr, W. H. (1984, Mar). The relevance of religion: Iceland and secularization theory. Journal for the Scientific Study of Religion, 23(1), 32-43.

- taylor, c. (2007). A Secular Age. Harvard university press.
- Taylor, C. (2007). A secular age. Harvard university press.
- TESTOT, L., & DORTIER, J.-F. (2017). LE RETOUR DU RELIGIEUX, UN PHENOMÈNE MONDIAL. Dans L. TESTOT, & J.-F. DORTIER, Les religions. Des origines au IIIème millénaire. Sciences Humaines Éditions.
- The Basis of Philosophy. (2009, January). Modernism. Retrieved 08 09, 2022, from The Basis of Philosophy: https://www.philosophybasics.com/movements_modernism.html
- Thomas-Fogiel, I. (2017). L'opposition entre réalisme et idéalisme ? Revue de metaphysique et de morale, 95(3), 393--426.
- Thompson, K. (2016, 04 29). Post-Modernity and Postmodernism. Retrieved 09 14, 2022, from ReviseSociology: https://revisesociology.com/2016/04/29/postmodernity-postmodernism-sociology /
- Tirosh-Samuelson, H. (2012). TRANSHUMANISM AS A SECULARIST FAITH. Zygon, 47(4), 710-734.

- Trigg, R. (2007). Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized? Oxfor university press.
- Tschannen, O. (1991). The secularization paradigm: A systematization. Journal for the scientific study of religion, 395--415.
- Turner, B. S. (2012). Managing religions, citizenship and the liberal paradox. Citizenship Studies, 16(8), 1059–1072.
- Václavík , D., Hamplová, D., & Nešpor, Z. (2018). Religious situation in contemporary Czech society. Central European Journal for Contemporary Religion, 2(2), 99-122.
- Voltaire. (1763). Oeuvres complètes de Voltaire (Vol. 42, Damilaville). Garnier.
- Voltaire. (1877). Oeuvres complètes de Voltaire (Vol. Études et documents). (M. Louis, Éd.) Paris: Garnier.
- Voltaire. (1880). Oeuvres complètes de Voltaire, Correspondance 7 (éd. Garnier, Vol. 39.(
- Weber, M. (1946). From Max Weber: Essays in sociology. (H. a. Gerth, Trans.) New York: Oxford University press.
- Weber, M. (1978). Economy and Society (1922). University of California Press Berkeley.
- Weber, M. (2002). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: and other writings. Penguin.

- Webster's New World Dictionary and others. (2005). Webster's II new college dictionary. Houghton Mifflin Harcourt.
- Wesley J, S. (2018). Transhumanism: A Religion for Postmodern Times. RELIGION & LIBERTY, 28(4.(
- White, M. (2018, 06 21). The Enlightenment. Consulté le 08 18, 2022, sur the British Library: https://www.bl.uk/restoration-18th-century-literature/articles/the-enlightenment#:~:text=The%20Enlightenment%20%E2%80%93%20the%20great%20'Age,the%20Napoleonic%20Wars%20in%201815 .
- Wilson, B. (1983). Religion in sociological perspective. Religious Studies, 19(1), 137-139.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

الإهداء

شكر وتقدير

الملخص

تعمل هذه الأطروحة على البحث في موضوع الدين وعلاقته بالعلمانية الغربية في بعدها التاريخي والاجتماعي والسياسي وتأسيسها على النسق الفلسفي، من خلال الكشف عن طبيعة الدين ضمن البيئة الغربية، وطبيعة الحداثة السياسية أي في بعدها العلماني الغربي، وكيف يرتبط هذان المفهومان بالصراعات المعاصرة حول الحدود الصحيحة بين الدين والسياسة والمجتمع. بالإضافة إلى أهم التغيرات الطارئة على البراديغم العلماني في تفاعلاته مع الدين، خاصة في ظل ما يعرف اليوم بالانبعاث الديني ضمن بما بعد العلمانية، وما بعد الإنسانية أو كما يسميها البعض الإنسانية الفائقة.

الكلمات المفتاحية:

الجداثة؛ الدين؛ العلمانية؛ الغرب ؛ ما بعد الحداثة؛ ما بعد العلمانية؛ السياسة؛ ما بعد الإنسانية؛ غروب الدين؛ عودة الدين.

نوقشت اليوم : 2023/11/23

بتقدير : مشرف جدا